



## Identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam mitos Besi Pare Tonu Wujo

(Lamaholot women's ecofeminism identity in the myth of Besi Pare Tonu Wujo)

**Vinsensius Crispinus Lemba**

Institut Keguruan dan Teknologi Larantuka, Indonesia  
[vikilemba.ikt@gmail.com](mailto:vikilemba.ikt@gmail.com)

**Pilipus Wai Lawet**

Institut Keguruan dan Teknologi Larantuka, Indonesia  
[lawetj209@gmail.com](mailto:lawetj209@gmail.com)

**Agnes Ona Bliti Puka**

Institut Keguruan dan Teknologi Larantuka, Indonesia  
[agnespuka@ikt.ac.id](mailto:agnespuka@ikt.ac.id)

**Kaliktus Ure Maran**

Institut Keguruan dan Teknologi Larantuka, Indonesia  
[kaliktusmaran@gmail.com](mailto:kaliktusmaran@gmail.com)

\*Corresponding author: Vinsensius Crispinus Lemba | email: [vikilemba.ikt@gmail.com](mailto:vikilemba.ikt@gmail.com)

Sejarah Artikel      Diterima: 9 Januari 2023      Direvisi: 5 April 2023      Tersedia Daring: 30 April 2023

**Abstrak:** Persoalan ekologi dan kesetaraan gender telah menjadi perhatian utama gerakan ekofeminisme dalam budaya-budaya lokal. Hal ini dapat ditelaah antara lain melalui mitos-mitos yang bertemakan ekofeminisme, yang telah menginspirasi dan mempengaruhi masyarakat dalam membangun relasi yang harmonis dengan semua ciptaan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan menemukan identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo*. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan ekofeminisme. Sumber data penelitian ini adalah folklor yang diperoleh dari tuturan masyarakat dari Desa Bantala, Desa Lewokluok, dan Desa Ratu Lodong yang terletak di Kabupaten Flores Timur. Data diperoleh dari tokoh adat, tokoh adat, dan tokoh perempuan yang memiliki pengetahuan mendalam tentang mitor *Besi Pare Tonu Wujo*. Pengumpulan data menggunakan teknik wawancara dan studi pustaka. Analisis data menggunakan model analisis interaktif dari Miles and Huberman. Hasil penelitian menunjukkan bahwa identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo* meliputi (1) ekofeminisme alam dan sosial-kultural, dan (2) ekofeminisme spiritual. Identitas ini telah mempengaruhi pola hidup masyarakat dalam membangun dan merawat hubungan yang harmonis baik dengan sesama tanpa diskriminasi maupun dengan alam tanpa eksploitasi. Berdasarkan hasil penelitian ini dapat disimpulkan bahwa identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam diri *Tonu Wujo* dibangun melalui kolaborasi dirinya dengan *Lera Wulan Tana Ekan* dan laki-laki beserta sistem budaya patriarki sebagai strategi tepat untuk membarui alam dan budaya Lamaholot. Penelitian ini berkontribusi dalam upaya bersama untuk menjaga dan melestarikan bumi dan memperjuangkan kesetaraan martabat manusia.

**Kata Kunci**      **Ekofeminisme, Mitos, Perempuan Lamaholot, *Tonu Wujo***

**Abstract:** Ecological issues and gender equality have become the main concerns of the ecofeminism movement in local cultures. This can be explored, among others, through myths with the theme of ecofeminism, which have inspired and influenced society to build harmonious relationships with all creation. This study aims to analyze and find the ecofeminist identity of the Lamaholot women in the *Besi Pare Tonu Wujo* myth. This study uses a descriptive qualitative method with an ecofeminist approach. The source of research data is folklore, which was obtained from the utterances of the people from Bantala village, Lewokluok village, and Ratu Lodong village, which are located in East Flores Regency. Data were obtained from traditional leaders, traditional leaders, and women leaders who have in-depth knowledge of the myth of *Besi Pare Tonu Wujo*. Data collection uses interview techniques and literature studies. Data analysis uses an interactive analysis model from Miles and Huberman. The results of the study show that the ecofeminism identity of the Lamaholot women in the *Besi Pare Tonu Wujo* myth includes (1) natural and socio-cultural ecofeminism and (2) spiritual ecofeminism. This identity has influenced the way of life of the people by building and maintaining harmonious relations with each other without discrimination and with nature without exploitation. Based on the results of this study, it can be concluded that the ecofeminist identity of the Lamaholot women in *Tonu Wujo* was built through her collaboration with *Lera Wulan Tana Ekan* and men, along with the patriarchal cultural system, as the right strategy to renew nature and Lamaholot culture. This research contributes to a joint effort to protect and preserve the earth and struggle for equality in human dignity.

**Keywords**      **Ecofeminism, Myth, Lamaholot women, *Tonu Wujo***

**How to Cite**      Lemba, V. C., Lawet, P. W., Puka, A. O. B., & Maran, K. U. (2023). Identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam mitos Besi Pare Tonu Wujo. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 9(1), 269-284. <https://doi.org/10.22219/kembara.v9i1.24302>



Copyright © 2023, Vinsensius C Lemba, Pilipus Wai Lawet, Agnes O Bliti Puka, & Kaliktus Ure Maran  
This is an open access article under the [CC-BY-3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) license



## PENDAHULUAN

Dalam masyarakat tradisional, mitos telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan masyarakat. Mitos berperan penting, di antaranya menjadi sumber inspirasi yang mengilhami dan menggerakkan hidup masyarakat. Biasanya mitos dipenuhi dengan sifatnya yang simbolik dan sakral, yang menceritakan tentang terjadinya alam semesta, asal-usul manusia dan masyarakat (Cahyanti et al., 2017; Intan, 2021). Mitos menggambarkan nilai-nilai budaya yang terungkap melalui sikap dan perilaku para tokoh mitos. Melalui mitos, masyarakat belajar tentang nilai dan norma hidup yang menjadi pedoman hidup masyarakat (Angeline, 2015). Mitos berfungsi sebagai jalan menuju kesucian; mengelola aktivitas hidup manusia; dan menjaga kehidupan dan interaksi manusia dalam masyarakat serta interaksi manusia dengan alam (Wilkinson & Philip, 2007).

Mitos-mitos dalam budaya Lamaholot di Flores Timur mengandung nilai luhur yang menggambarkan penghayatan hidup leluhur zaman dulu. Salah satu mitos yang menyebar dan diajarkan turun-temurun adalah mitos *Besi Pare Tonu Wujo*. Mitos ini diinspirasi oleh pemahaman tentang bumi yang harus dihormati dan dilestarikan. Mitos ini dapat dikatakan sebagai pelukisan atas kenyataan yang disederhanakan, sehingga dapat dipahami masyarakat (Humaeni, 2015). Melalui mitos ini, masyarakat memiliki gambaran tentang dirinya dalam hubungan dengan sesama, alam, dan wujud tertinggi, yang mempengaruhi hidupnya. Mitos ini bercerita tentang seorang perempuan bernama *Tonu Wujo* yang mengorbankan dirinya untuk dijadikan sebagai benih padi yang memberikan kehidupan bagi saudara-saudaranya. Pengorbanan menjadi syarat mutlak yang ditentukan oleh Wujud Tertinggi untuk dapat mengatasi kelaparan akibat kekeringan yang melanda Flores Timur. Pengorbanan tersebut telah mendatangkan kesuburan, kemakmuran, dan kehidupan bagi saudara-saudara dan keluarga, serta keturunannya (Baon, 2017).

Mitos ini telah menempatkan peran sentral tokoh perempuan, *Tonu Wujo*, yang menyelamatkan sesama dari kelaparan dan melibatkan diri secara utuh dalam membangun hubungan yang harmonis dengan alam. Hal ini telah menjadi kritikan terhadap cara pandang masyarakat Lamaholot yang patriarki. Dengan kata lain, peran ini telah memposisikan perempuan sebagai manusia bermartabat, yang memperjuangkan kesucian dan kelestarian alam, serta memurnikan kembali esensi budaya Lamaholot dari dominasi patriarki. Inilah yang dipandang sebagai ekofeminisme *Tonu Wujo*, sebuah prototipe perjuangan ekofeminisme perempuan Lamaholot, yang bertujuan untuk menyelamatkan bumi dan kehidupan manusia (Asmarani, 2018).

Identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot berkaitan dengan martabat perempuan Lamaholot dan upaya menjaga harmonisasi hubungan manusia dengan bumi. Ekofeminisme ini menunjukkan perjuangan perempuan melawan eksploitasi dan dominasi terhadap perempuan dan alam, sekaligus juga mempertegas hubungan historis antara perempuan dan alam (Mahadewi, 2019). Ekofeminisme lahir sebagai aksi nyata yang diprakarsai perempuan dalam perlawanan terhadap fenomena kerusakan lingkungan sebagai akibat eksploitasi yang serakah dari manusia (Nisa & Andalas, 2021). Gerakan ini merupakan respon penuh keberanian dan kegigihan terhadap kebutuhan untuk menyelamatkan alam yang berbasiskan perempuan. Antara perempuan dan alam memiliki nilai timbal balik yang membutuhkan pemeliharaan dan kerjasama. Karena sifatnya yang sosial dan politis dalam arti memperjuangkan kepentingan bersama, ekofeminisme dipandang sebagai upaya menyatukan lingkungan, perempuan, dan gerakan spiritualitas perempuan yang berkaitan dengan kepedulian bersama terhadap kepentingan bumi dan segala bentuk kehidupan di bumi (Hidayat, 2019). Dengan demikian, tujuan ekofeminisme adalah menghancurkan hierarki dan dualitas yang memberikan superioritas laki-laki dan budaya di satu pihak, dan inferioritas perempuan dan alam di lain pihak, agar dapat memulihkan harmoni antara keduanya dalam sebuah hubungan yang setara (Öztürk, 2020). Ekofeminisme menyerukan kepada perempuan dan laki-laki untuk dapat mengonsep ulang dunia dengan cara yang tidak hierarkis, yang menempatkan perempuan dan alam serta laki-laki dan budaya dalam sebuah sistem egaliter yang non-hierarkis (Anjum, 2020).

Ekofeminisme *Tonu Wujo* berakar dalam pemahaman masyarakat tentang bumi, yang disebut *tana ekan*. Bumi adalah tempat manusia berpijak dan mencari nafkah untuk hidup (Temu, 2019). Bumi merupakan “*nini dayan tana ekan*”, yaitu alam raya yang merangkul dan menjaga manusia. Bumi juga dipandang sebagai perempuan, yang disebut “*Ina gunu tana ekan*”, yang berarti ibu yang menghidupkan. Pemahaman ini telah

mempengaruhi cara pandang dan sikap hidup masyarakat terhadap bumi. Sikap tersebut teraktualisasi, antara lain pertama, dalam upaya masyarakat untuk mengolah alam dengan cara yang ramah lingkungan (Setiawan, 2015). Kedua, menempatkan *Tonu Wujo* sebagai pusat inspirasi dalam ritus-ritus berkebudayaan tradisional. Ketiga, pemberlakuan larangan perusakan lingkungan dan sanksi adat.

Penelitian ini berfokus pada identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo*. Penelitian ini tergolong baru karena belum pernah dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya. Meskipun demikian, peneliti menggunakan beberapa temuan penelitian yang pernah dibuat sebagai sumber acuan untuk mendukung penelitian ini, sekaligus menemukan unsur kebaruan dari penelitian ini dibandingkan dengan penelitian yang pernah dibuat. Dalam penelitian yang dilakukan terhadap perempuan Sabang, ditemukan bahwa ekofeminisme perempuan Sabang teraktualisasi melalui peran mereka dalam menjaga dan merawat lingkungan serta pariwisata. Mayoritas perempuan dalam temuan ini yang berperan sebagai pelaku wisata dan lingkungan adalah ekofeminis alami. Artinya, mereka melakukan peranan tersebut berdasarkan keinginan individu dan naluri sebagai seorang perempuan (Hidayat, 2019). Demikian pun halnya, di Bandung terdapat gerakan perempuan yang berperan penting sebagai subjek yang sadar lingkungan. Mereka berjuang mengatasi kerusakan lingkungan dan melakukan kegiatan-kegiatan nyata dalam upaya pelestarian lingkungan, yang dimulai dari rumah tangga dan menjangkau ke lingkungan yang lebih luas (Priyatna dkk., 2017, hlm. 441). Gerakan ekofeminisme juga dilakukan oleh perempuan Buton, sebagaimana tertuang dalam karya sastra Kaluku Panda Atuwu Incana Dempa. Karya ini menggambarkan tentang relasi perempuan dalam kehidupan sosial masyarakat Buton yang tidak terlepas dari lingkungan budaya dan konsep ketuhanan mayoritas masyarakat Buton yang beragama Islam. Karya ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki kedekatan dengan alam yang menuntun mereka untuk bertahan hidup dan melindungi alam (Kosilah, 2020).

Temuan-temuan dalam tiga penelitian terdahulu menunjukkan bahwa para perempuan perkasa melakukan perjuangan yang dapat disepadankan dengan gerakan ekofeminisme yang teraktualisasi melalui peran mereka yang sesuai dengan arah perjuangan mereka. Pada intinya, temuan-temuan tersebut berpusat pada perjuangan perempuan untuk merawat dan melestarikan lingkungan alam. Sumber inspirasi gerakan mereka dikaitkan dengan konteks keberadaan perempuan dan alam, sedangkan pada penelitian ini, penggalian didasarkan pada mitos tentang *Besi Pare Tonu Wujo*, yang tidak semata-mata untuk menemukan perjuangan ekofeminisme tokoh utama mitos ini, tetapi juga menemukan identitas ekofeminismenya. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo*. Upaya ini dilakukan melalui studi eksplorasi yang melihat secara utuh kisah mitos ini, dan menentukan identitas ekofeminisme melalui penghayatan hidup dan ajaran-ajaran tokoh mitos ini yang berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat Lamaholot. Dengan demikian, urgensi penelitian ini selaras dengan upaya global, nasional, dan lokal untuk menjaga dan melestarikan bumi dan memperjuangkan kesetaraan martabat manusia, dengan cara menemukannya dalam tokoh suci mitos ini yang telah menghayatinya dan mewariskannya untuk generasi selanjutnya. Penelitian ini berkontribusi dalam upaya bersama untuk memperjuangkan kesetaraan gender dan pelestarian bumi.

## METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan ekofeminisme. Metode kualitatif deskriptif dimaksudkan untuk mengeksplorasi dan mengklarifikasi suatu fenomena atau kenyataan sosial, dengan jalan mendeskripsikan sejumlah variabel yang berkenaan dengan masalah dan unit yang diteliti (Mulyadi, 2013). Dalam penelitian ini, peneliti mendeskripsikan kenyataan sosial berkaitan dengan identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot yang terkandung dalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo*. Adapun pendekatan ekofeminisme digunakan untuk memberikan pemahaman tentang persoalan pengeksploitasian alam dan pendiskriminasian terhadap perempuan yang berdampak pada penghancuran alam dan manusia (Susanti, 2022).

Penelitian ini dilakukan di Desa Bantala yang terletak di Kecamatan Lewolema, Desa Lewokluok yang terletak di Kecamatan Demon Pagong, dan Desa Ratu Lodong yang terletak di Kecamatan Tanjung Bunga. Tiga desa tersebut berada dalam wilayah Kabupaten Flores Timur. Alasan pemilihan tiga lokasi penelitian tersebut adalah karena mitos *Besi Pare Tonu Wujo* menjadi bagian hidup dari masyarakat tersebut, baik secara historis maupun praksis hidup masyarakat sampai saat sekarang.

Data diperoleh melalui wawancara dan studi pustaka. Pengambilan data dilakukan sejak tanggal 2 Juni 2022 sampai 15 September 2022. Wawancara dilakukan untuk mendapatkan data folklor tentang mitos *Besi Pare Tonu Wujo*, yang di dalamnya terkandung praktik hidup dan penghayatan ajaran-ajaran *Tonu Wujo* yang sepadan dengan perjuangan ekofeminisme. Wawancara juga digunakan untuk menggali sikap masyarakat terhadap folklor ini, sedangkan studi pustaka dilakukan terhadap sumber-sumber referensi yang menulis tentang mitos ini. Penentuan subjek penelitian menggunakan teknik *purposive sampling*. Peneliti memilih subjek penelitian yang memahami secara mendalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo* serta memiliki pengalaman praktik baik sebagai bentuk penghayatan nilai-nilai identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot. Subjek yang dimaksud adalah enam tokoh adat, empat tokoh masyarakat, dan enam tokoh perempuan dari tiga lokasi penelitian tersebut. Kriteria penetapan subjek penelitian ini adalah (1) tokoh adat yang diakui oleh masyarakat, yang bertindak sebagai pemimpin masyarakat adat; (2) tokoh masyarakat yang dikenal luas oleh masyarakat, dan memiliki pengetahuan dan pengalaman berkaitan dengan mitos *Besi Pare Tonu Wujo*; (3) tokoh perempuan yang menjadi pelaku utama dalam ritus-ritus berkebun masyarakat Lamaholot, yang berperan sebagai pengganti wujud *Tonu Wujo*.

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan model analisis interaktif Miles and Huberman, yakni reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan (Milles, 1992). Model ini diimplementasikan dalam langkah-langkah, yakni (1) merumuskan dan mendalami mitos *Besi Pare Tonu Wujo* dari tiga lokasi penelitian, (2) memadukan tiga versi mitos ini dalam sebuah cerita yang lebih lengkap dan utuh, (3) mengklasifikasi unsur-unsur yang terdapat dalam mitos ini, (4) menandai identitas ekofeminisme dalam mitos ini, (5) menggali identitas ekofeminisme dalam mitos ini berdasarkan temuan penelitian dan dipertegas dengan pandangan para ahli dan atau temuan penelitian terdahulu, dan (6) menyimpulkan temuan dan merumuskannya sebagai identitas ekofeminisme perempuan Lamaholot dalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo*.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Cerita tentang Mitos *Besi Pare Tonu Wujo*

Cerita tentang mitos *Besi Pare Tonu Wujo* dituturkan secara turun-temurun dan diyakini sebagai cerita yang sungguh pernah terjadi. Dalam penelitian ini, ditemukan tuturan dalam tiga versi cerita sesuai dengan tiga lokasi penelitian. Tiga versi cerita tersebut memiliki persamaan dan perbedaan pada unsur-unsur tertentu, sebagaimana terangkum dalam Tabel 1.

Tabel 1  
 Persamaan dan Perbedaan Tiga Versi Cerita Tentang Mitos *Besi Pare Tonu Wujo*  
 Berdasarkan Lokasi Penelitian

Persamaan		Perbedaan			
Unsur	Deskripsi	Unsur	Deskripsi		
			<i>Bantala</i>	<i>Lenokluok</i>	<i>Ratu Lodong</i>
Tema	Asal-muasal padi	Tokoh cerita	<i>Tonu Nogo Gunu Wujo</i> <i>Ema Hinggi</i>	<i>Tonu Wujo</i> atau <i>Jedo Pare Tonu Wujo</i>	<i>Tonu Wujo</i> atau <i>Jedo Pare Tonu Wujo</i>
Alur Cerita	Alur maju	Tempat	Kampung dan kebun	Hutan dan kebun	Hutan dan kebun

Berdasarkan Tabel 1, persamaan cerita berkaitan dengan tema cerita, yaitu tentang asal-muasal padi dari seorang perempuan yang disebut dengan nama *Tonu Wujo*. Persamaan lain terletak pada alur cerita yang mengalir maju dari awal menuju ke isi dan sampai pada akhir cerita. Awal cerita berkisah tentang keadaan keluarga *Tonu Wujo* yang bermata pencaharian bertani dan berburu. Mereka hidup secara nomaden, karena bergantung pada keadaan alam. Isi cerita berkisah tentang keadaan kelaparan yang melanda masyarakat Lamaholot, termasuk *Tonu Wujo* bersama orang tua dan saudara-saudaranya. Keadaan ini menimbulkan kepedulian *Rera Wulan Tana Ekan* (wujud tertinggi), yang dalam pewahyuan-Nya meminta *Tonu Wujo* untuk mengorbankan dirinya agar dapat memberikan kehidupan bagi saudara-saudaranya dan keturunannya. Meskipun timbul pertentangan di antara mereka, *Tonu Wujo* tetap memberikan diri untuk dikorbankan, dan tubuhnya disebarkan ke seluruh kebun dan menumbuhkan tetumbuhan berupa padi, jagung, jiwawut, sorgum, dan labu. Akhir cerita berupa

kegembiraan orang tua dan saudara-saudara *Tonu Wujo* ketika memperoleh hasil berlimpah dari kebun yang telah disebarkan benih-benih berupa potongan tubuh *Tonu Wujo*. Mereka hidup dalam kelimpahan dan mewariskannya dari generasi ke generasi hingga saat ini. Mereka tidak pernah mengalami kelaparan lagi karena pemberian *Tonu Wujo* selalu memenuhi kebun dan lumbung padi mereka.

Perbedaan tiga versi cerita ini berkaitan dengan (1) tokoh cerita, yaitu pada masyarakat Bantala dikenal tokoh utama dengan nama *Tonu Nogo Gunu Wujo Ema Hingi*, sedangkan dua tempat yang lain dikenal dengan nama *Tonu Wujo* atau *Jedo Pare Tonu Wujo*. Sebutan *Tonu Wujo* merupakan sebutan untuk setiap perempuan Lamaholot, semacam sebutan yang menunjukkan kedekatan relasi masyarakat dengan perempuan. Akan tetapi, yang khas dari sebutan ini adalah sebutan ini disematkan pada perempuan yang terpandang hidupnya, yang memiliki pengaruh positif terhadap kehidupan banyak orang; (2) tempat terjadinya peristiwa, yaitu menurut masyarakat Bantala terjadi di kampung dan kebun, sedangkan menurut dua tempat yang lain terjadi di hutan dan kebun.

Meskipun terdapat persamaan maupun perbedaan, kisah tentang *Tonu Wujo* dari tiga wilayah masyarakat adat tersebut dapat dirangkum sebagai sebuah cerita yang padu, yang memperlihatkan kesalingterhubungan kisah. Berikut dipaparkan ringkasan rangkuman dari tiga versi cerita tersebut.

Di sebuah kampung yang dikelilingi hutan rimba, sebuah keluarga sederhana hidup. Tidak diketahui persis waktu atau zaman mereka hidup. Mereka hidup dalam sebuah rumah sederhana. Mereka terdiri atas bapak yang bernama Koko Tuli Saga Nara, dan ada yang menyebutnya dengan nama Pati, serta ibu yang bernama Bota Pire, dan ada yang menyebutnya dengan nama Ose. Mereka memiliki tujuh anak yang terdiri atas satu perempuan dan enam laki-laki. Perempuan itu bernama *Tonu Wujo*, ada yang menyebutnya *Tonu Nogo Gunu Wujo Ema Hingi*, sedangkan enam saudara laki-laki bernama Lahlode, Latimu, Bahlaru, Kasarua, Marin Bajo, dan Jawa Ama. Pekerjaan pokok keluarga ini adalah berkebun dan berburu. Dari pekerjaan ini mereka memperoleh hasil yang menopang kehidupan mereka setiap hari. Karena sangat bergantung pada alam maka mereka sering berpindah-pindah tempat sesuai dengan persediaan makanan dan keamanan tempat tinggal mereka.

Seperti hari-hari sebelumnya, pada suatu hari enam anak laki-laki pergi ke hutan untuk berburu, sedangkan sang ayah mengiris tuak, ibu dan *Tonu Wujo* mencari ubi hutan. Sampai menjelang malam, enam anak laki-laki belum kembali dari perburuan mereka. Hal ini menimbulkan kecemasan pada sang ibu dan *Tonu Wujo*. Di dalam keadaan tersebut timbul percakapan di antara mereka. *Tonu Wujo* menyarankan kepada orang tuanya agar sebaiknya mereka berpindah ke tempat lain karena di tempat yang sedang mereka berdiam, mereka kesulitan mendapatkan makanan. Kebun mereka tidak memberikan hasil lagi karena kekeringan berkepanjangan. Benih tanaman yang mereka tanam telah mati karena tidak ada hujan, dan air di sungai pun tidak mengalir berlimpah sampai ke kebun mereka karena mata air terganggu akibat pepohonan sekitarnya telah mati terbakar. Hal inilah yang menyebabkan enam anak laki-laki harus berburu di tempat yang jauh. Saran ini didukung oleh ibunya, tetapi ditolak oleh ayah. Keputusan ayah tersebut membuat ibu dan *Tonu Wujo* hanya menerimanya.

Hari sudah sungguh-sungguh malam. Di saat itu, lima anak laki-laki tiba di rumah sambil membopong seorang saudara mereka yang terluka karena diserang binatang hutan saat berburu. *Tonu Wujo* dan ibu segera mengobati anak dan saudara mereka yang terluka itu. Keadaan tersebut semakin menimbulkan kekhawatiran di hati ibu dan *Tonu Wujo* berhubungan dengan keamanan dan pemenuhan kebutuhan ekonomi keluarga mereka.

Kekhawatiran ini berlanjut sampai saat *Tonu Wujo* tertidur. Di dalam tidurnya, *Tonu Wujo* bermimpi berjumpa dengan wujud tertinggi yang disebut *Rera Wulan Tana Ekan*. Hal ini diketahui *Tonu Wujo* ketika Dia memperkenalkan diri sebagai “*Ratu Rera Wulan, Nini Tana Ekan – Ratu Natu Kelen Tukan, Nini Naga Kowa Lolon*” yang berarti “*Dia Yang menciptakan segala sesuatu dan Yang Mahatahu*”. Melalui mimpi itu, Dia berpesan kepada *Tonu Wujo*, “*Puken malu mara. Puken malu tun pito mara wulan lema. Pulo susah apa lema tudek wai. Pana seba apa gawe genak wai. Tipa tiru bari baki hunu keru bari ibok. Tonu mo'e pehan eban, wujo mo'e bota mopan. Mo'e dore koda Rera Wulan, tematan kiran tanah ekan. Mo'e tewu apa hope wai, ma'an tuse tue tego balik apa nimun tapo no'on wai kolen moda. Beta pa'u pulo bauk bekat lema. Beta malu tuli bobu bauk mara luga deman.*” (Hurit, 2022). Artinya, “Kelaparan tidak dapat dielak

dan akan terus berlanjut. Siapa pun manusia tidak dapat mengatasinya. Manusia akan sulit mendapatkan makanan untuk memenuhi kebutuhan mereka. Mereka harus berjerih-lelah mendapatkan tumbuhan dan umbian liar di hutan sebagai makanan. Hanya ada satu cara untuk mengatasinya, tetapi engkau harus menaati apa yang Saya perintahkan kepadamu. Saya akan mendatangkan makanan pokok supaya tidak ada lagi kelaparan. Engkau memang putri tunggal, tetapi engkau harus mengorbankan dirimu dengan mati dibunuh oleh saudaramu sendiri. Semua tubuhmu akan berubah menjadi padi, jagung, umbi-umbian serta sayur yang dapat dikonsumsi masyarakatmu sebagai makanan. Semua akan terjadi seperti yang diperintahkan oleh-Ku. Benih-benih tubuhmu akan disebarkan ke segala penjuru agar tidak ada lagi kelaparan yang melanda. Makanan pokok tersebut menjadi sendi dan urat yang saling menyambung, sehingga menghasilkan kehidupan yang sempurna.”

Setelah sadar dari mimpi, *Tonu Wujo* merasa gelisah memikirkan perintah dan pesan tersebut. Setelah lama merenung, akhirnya *Tonu Wujo* meyakini bahwa ini adalah ilham dari Rera Wulan Tana Ekan, dan dia harus menaatinya. Dia percaya bahwa ini adalah jalan satu-satunya untuk menyelamatkan kehidupan orang tua dan saudara-saudaranya serta keturunan mereka. Dia menemukan makna mimpi tersebut, yakni dia harus mengorbankan dirinya, dengan cara menyatukan dirinya dengan alam, dengan tanah, agar dari alam ini akan tumbuh benih-benih tetumbuhan yang memberikan kehidupan bagi banyak orang.

Tentang mimpi itu, *Tonu Wujo* bertekad untuk menyampaikan kepada saudara-saudaranya tanpa diketahui orang tua. Ketika tiba waktu yang tepat, saat orang tuanya tidak berada di rumah, *Tonu Wujo* menyampaikan solusinya berhadapan dengan kesulitan yang sedang mereka hadapi. Dengan penuh kewibawaan dan kepercayaan diri, dia berbicara di hadapan saudara-saudaranya tentang hal-hal yang harus dilakukan mereka. Hal pertama adalah membuka kebun baru dengan cara membakar hutan dengan terlebih dahulu menetapkan batas-batas kebun agar tidak membakar seluruh hutan. Hutan yang dibakar tidak boleh berada di bebukitan atau pegunungan. Batasnya ada pada kaki bukit dan kaki gunung. Luas hutan yang dibakar harus disesuaikan dengan kebutuhan makanan yang diperoleh dari hasil menanam di kebun baru itu. Hutan yang dibakar harus dipandang cukup untuk menghasilkan panen untuk hidup setahun, dan setelah itu bila tidak subur lagi mereka harus berpindah ke hutan berikutnya dalam batas-batas yang sudah ditentukan. Kebun lama harus ditanam pepohonan untuk mengembalikan kesuburannya.

Saudara-saudara *Tonu Wujo* membuka kebun baru dengan syarat dan cara yang telah ditentukan oleh *Tonu Wujo*, tanpa mereka mengetahui tujuan akhir dari hal tersebut. Setelah kebun baru tersedia, mereka bertanya tentang benih yang harus ditanam. Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, *Tonu Wujo* memberikan pesan-pesan luhur untuk kehidupan mereka dan alam, serta keturuanan mereka. Pesan pertama berkaitan dengan tata aturan dan cara membuka kebun (*ola ma-sunge nama*). Mereka harus membuat *keban* (pondok kecil untuk menyimpan hasil panen) agar pada saat panen, padi disimpan di *keban*. Di *keban* juga disimpan benih baru untuk ditanam pada musim tanam yang baru, sedangkan untuk membuka kebun, hutan harus dibakar dengan menggunakan *kenebe kajo kewanga*, yaitu kayu yang digosok dan dapat menimbulkan api. Hutan dibakar dengan batas-batas yang sudah ditentukan agar alam tidak hangus terbakar. Di tengah kebun harus ada *sukut era* atau *bedik era* sebagai tempat menyimpan benih padi yang akan digunakan untuk ditanam di kebun pada musim tanam. Padi yang tumbuh harus dijaga dan dilarang mematahkannya karena padi akan menangis. Saat padi berada di dalam tanah, saat itu benih padi akan mati agar dapat menumbuhkan padi yang baru. Saat itu pula, manusia tidak boleh melakukan aktivitas harian. Ketika benih akan mulai bertumbuh, semua alam semesta, baik laut dan pantai (*ai watan*) maupun hutan (*duli pali*) harus ditutup. Masyarakat tidak boleh melakukan aktivitas di tempat-tempat itu. Kampung, tempat tinggal manusia, harus dalam keadaan sunyi dan sepi (*muru lewo*), sebagai bentuk penghargaan terhadap perempuan yang telah hadir dalam wujud padi, yang sedang berjuang gigih untuk melahirkan kehidupan dalam bentuk bulir-bulir padi. Tempat-tempat itu akan dibuka lagi dan aktivitas manusia kembali dilakukan ketika musim panen tiba. Saat panen adalah saat perempuan telah hadir kembali dengan membawa kesejahteraan dalam wujud bulir-bulir padi. Manusia harus menyambutnya dan membawanya untuk disimpan di *keban*. Di *keban*, *ne'an* – alat yang terbuat dari tempurung kelapa yang digunakan untuk mengambil atau mengukur beras

– diserahkan kepada *ina puken* (ibu pokok yang memberikan keturunan). Perempuan adalah manusia yang paling mengerti tentang kebutuhan keluarga. Oleh karena itu, padi itu harus diterima, disimpan, dan digunakan oleh perempuan.

Pesan kedua, “*bo'in boka, mula adak, liko lapak baka garan tanah ekan. Agan beta na'e soron tite atadiken na'an morit mela saren no'o bobu dema. Eka seru seret wubun wolor, duan gedan, ile woka no'o nin lagan sesa banu waimatan. Wubun wolor ile woka, waimatan no'on uma lutan pe na'e bena tapin kowa teren uran na'an uran matan wai linuk soron uran nein wai. Sesa banu waimatan ba hau na'an buta baka si sire netak kajut, ma kewana, na'an tawa kajo tale newa nura no'on tubak mula nolan baran. Na'an ola ebin dene na'an wa'in jadi aja bobu deman. Eka honge lotok geto goat, gu'it gurek tanah ekan ma'an rusa rasen dema laga. Na'an hogin hala morit reron urin ana kre satu sete jadi susa tudek.*” (Hurit, 2022). Artinya, “Alam harus dijaga dan dirawat agar dapat memberikan kehidupan. Oleh karena itu, hindari pembakaran hutan di bukit dan di gunung, serta di tempat-tempat sekitar sumber mata air. Karena di bukit dan di gunung binatang hutan hidup dan menjadi sumber turunnya hujan, sedangkan di sumber mata air, akan mengalir berlimpah air untuk membasahi kebun-kebun agar menumbuhkan tetumbuhan untuk kehidupan manusia. Jauhkan sikap menguras alam tanpa batas karena itu akan menyusahkan generasi sekarang dan keturunanmu kelak.”

Pesan ketiga, ketika menikah, semua laki-laki akan meminang perempuan, dan sesuai adat-istiadat, perempuan akan dibelis berupa gading. Belis tidak boleh digunakan untuk membeli perempuan, tetapi sebaliknya sebagai tanda penghargaan terhadap perempuan dan bahkan untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan. Belis pertama harus diberikan untuk ibu yang melahirkan dan menyusui (*ina tubo wa'in*) sebagai tanda penghormatan kepadanya. Di tangan perempuan, hidup dan masa depan suami dan anak bergantung. Pesan keempat, hiduplah dalam semangat persaudaraan, dan hindarilah selalu perpecahan. Jauhilah sikap-sikap tidak terpuji, seperti membunuh, mencuri, merampas hak orang lain, mengganggu anak gadis dan istri orang, iri hati, dan sikap dengki. Sikap-sikap itu akan membuat hidup dan pekerjaan menjadi sia-sia.

Setelah memberikan pesan berharga tersebut, Tonu Wujo menyampaikan bahwa kebun baru itu harus ditanam benih-benih yang berasal dari dirinya. Karena itu, dia harus dibunuh dan bagian-bagian tubuhnya harus disebar di seluruh bagian kebun itu. Hal ini sangat mengejutkan dan ditolak oleh saudara-saudaranya. Namun, karena diyakini terus-menerus oleh *Tonu Wujo* bahwa hal ini adalah perintah Rera Wulan Tana Ekan demi kebaikan dan kehidupan mereka dan keturunan mereka, akhirnya mereka pun dapat menerimanya. Namun saudara pertama sampai kelima menolak permintaan *Tonu Wujo* sebagai orang yang harus membunuhnya. Saudara bungsu menerima permintaan tersebut. Dia membunuh dan memotong tubuh *Tonu Wujo* dan menghamburkan seluruh potongan tubuh dan darah *Tonu Wujo* ke seluruh bagian kebun. Selanjutnya mereka kembali ke rumah mereka.

Di rumah, mereka didesak terus-menerus oleh ayah dan ibu yang mempertanyakan keberadaan *Tonu Wujo*. Akhirnya, mereka mengakui dan menceritakan semua yang telah terjadi. Hal ini menimbulkan kegoncangan yang luar biasa pada diri ibu dan ayah *Tonu Wujo*. Sesuai kebiasaan waktu itu, untuk memastikan entah ini merupakan perintah Rera Wulan Tana Ekan ataukah sebaliknya, sang ayah melakukan ritual *depa dua*. Dari ritual ini, sang ayah mendapati petunjuk bahwa *Tonu Wujo* telah melakukan hal yang diperintahkan oleh Rera Wulan Tana Ekan.

Pada hari keempat, sesuai pesan *Tonu Wujo*, mereka mendatangi kebun yang di atasnya telah dikorbankan *Tonu Wujo*. Mereka mendapati kenyataan sesuai dengan apa yang telah disampaikan oleh *Tonu Wujo* semasa hidup. Kebun itu telah ditumbuhi padi, jagung, jiwawut, sorgum, dan labu. Tumbuh-tumbuhan tersebut memberikan hasil melimpah yang tidak dapat dihitung jumlahnya. Hal ini menimbulkan kekaguman dan kegembiraan yang luar biasa.

Berhadapan dengan peristiwa itu, sang ibu menangis dan berpesan kepada enam anaknya agar selalu mengingat pesan-pesan *Tonu Wujo*. Sang ibu berpesan, “Kenangkanlah itu. Hormatilah dia. Sesungguhnya di dalam fisik yang lemah seorang wanita, tersimpan jiwa yang kuat yang mampu menaklukkan apapun. Hati seluas samudera yang dipenuhi cinta yang tulus tanpa pamrih. Karena wanitalah yang melahirkan kehidupan dan akan terus menjaga kehidupan dengan cinta. Ingatlah ini, kenangkanlah dia saudarimu. Dialah *Tonu Wujo Nogo Gunu*, dialah *Tonu Wujo Besi Pare*, memberi diri

untuk makanan kita semua. Mari kita jalankan semua amanatnya. Jadikan itu prinsip dan pedoman hidup agar hidup kita selalu berkenan di hadapan *Rera Wulan Tanah Ekan* dan *Tonu Wujo*.” (Hurit, 2019).

Sejak peristiwa itu, *Tonu Wujo* diyakini oleh masyarakat Lamaholot sebagai pemberi hidup bagi masyarakat dalam wujud padi, sehingga dia kemudian disebut sebagai *Besi Pare Tonu Wujo*. Masyarakat mempercayai bahwa padi berasal dari tubuh *Tonu Wujo* yang mengorbankan dirinya untuk kehidupan saudara-saudaranya dan keturunannya hingga saat ini.

### **Identitas Perempuan Lamaholot yang Selaras dengan Ekofeminisme dalam Mitos *Besi Pare Tonu Wujo***

Menyelisik mitos *Besi Pare Tonu Wujo*, ditemukan seperangkat nilai yang urgen dan relevan yang dimiliki secara signifikan oleh tokoh *Tonu Wujo*. Nilai-nilai tersebut tidak hanya berkaitan dengan pengorbanan diri, tetapi juga kesucian, cinta, ketaatan, kesuburan, kemakmuran, dan kehidupan. Nilai-nilai ini menyatu dalam seluruh sejarah hidup *Tonu Wujo*, dan telah menjadi penciri identitas dirinya.

Mengaitkan identitas tersebut dengan pengalaman-pengalaman puncak *Tonu Wujo* dapat disimpulkan bahwa *Tonu Wujo* mengaitkan dirinya dalam satu-kesatuan relasi yang mutualis baik dengan alam, manusia, maupun budaya Lamaholot zaman itu. Identitas dalam ikatan relasi tersebut menjadi semakin kuat ketika terjadi pengeksploitasian terhadap alam dan pendiskriminasian terhadap perempuan oleh laki-laki dan budaya patriarki. *Tonu Wujo* tidak memberikan dirinya takluk dalam kekuasaan laki-laki dan superioritas budaya Lamaholot, tetapi semakin menyatukan dirinya dengan alam, dan serentak menarik lebih kuat kutub kekuasaan laki-laki dan kultur patriarki ke dalam ranah kesetaraan yang mengedepankan semangat emansipatif dan liberatif (Sugiarti, 2021). Inilah sesungguhnya identitas ekofeminisme yang ditonjolkan *Tonu Wujo* dalam mitos ini. Identitas seperti ini menandai sebuah gerakan pembaruan prinsip-prinsip kesetaraan, keadilan, dan persaudaraan antarsemua makhluk ciptaan (Maulana, 2019; Fransiskus, 2015).

Menelaah esensi perjuangan *Tonu Wujo* seturut kandungan mitos ini, peneliti menemukan dua identitas ekofeminisme *Tonu Wujo*, yakni ekofeminisme alam dan sosial-kultural, dan ekofeminisme spiritual. Dua identitas tersebut bersifat integral-komprehensif, menyatu dan berpadu dalam diri seorang perempuan yang sama, yakni *Tonu Wujo*.

#### ***Ekofeminisme Alam dan Sosial-Kultural***

Masyarakat Lamaholot menempatkan *Tonu Wujo* sebagai tokoh sentral yang sangat berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat Lamaholot. Ia dipandang sebagai manusia hebat (*meten menois, menisa*), manusia sakti (*ba'ak kelik guna dewa*), yang memiliki wibawa (*ike klawek*) dan pemberani (*bereket breu*) dalam kehidupan masyarakat Lamaholot. Ia diyakini sebagai pribadi yang telah ditentukan sejak awal keberadaannya oleh *Rera Wulan Tana Ekan* untuk menyelamatkan bumi dan masyarakat Lamaholot. Sejarah hidupnya menunjukkan bahwa dia adalah perempuan kultural sejati yang berhasil memperkuat fondasi kelamaholotan yang telah dipancarkan oleh *Lia Nurat* dan *Watoweke*, leluhur pertama masyarakat Lamaholot (Ritan, 2015). *Tonu Wujo* adalah prototipe perempuan Lamaholot yang memiliki kepenuhan dan kesempurnaan diri, yang telah menjadi tokoh pejuang restorasi budaya Lamaholot melalui praktik hidup dan ajaran tentang nilai-nilai kehidupan bagi masyarakat yang diwariskan turun-temurun.

Restorasi budaya yang dilakukan *Tonu Wujo* merupakan respon terhadap dua corak realitas masyarakat zamannya. *Pertama*, pengagungan terhadap budaya patriarki Lamaholot. Secara kultural, masyarakat menempatkan posisi superioritas pada laki-laki dan inferioritas pada perempuan. Posisi tersebut sangat kuat mempengaruhi dan menentukan kuasa laki-laki atas perempuan (Langobelen, 2021). Ciri ini, dalam mitos *Tonu Wujo*, tercermin dalam kedudukan sang ayah Lamaholot sebagai kepala keluarga, dan kecenderungan menjadi pribadi yang otoriter. Karakter ayah seperti ini terungkap dalam perkataan, sikap, dan perbuatan. Misalnya, dalam cerita tentang *Tonu Wujo*, ayah memosisikan diri sebagai pengambil keputusan tunggal, yang tidak melibatkan istri dan *Tonu Wujo* sebagai perempuan. Keputusan ayah dilaksanakan sebagai kewajiban oleh ibu dan anak-anaknya, dan



meniadakan ruang untuk menanggapi atau mengoreksi. Konsekuensi logisnya, ayah dapat memberikan hukuman atau sanksi bagi siapa pun – termasuk ibu – yang melawan keputusannya (Habiba, 2016).

*Kedua*, praktik eksploitasi terhadap alam oleh kaum laki-laki. Sikap diskriminatif laki-laki terhadap perempuan juga dipraktikkan terhadap alam. Penggalan cerita kehidupan *Tonu Wujjo* menunjukkan bahwa kebun mereka tidak produktif lagi. Bahkan mereka berada dalam situasi kelaparan, karena benih terakhir yang ditanam pada musim tanam telah mati sebagai akibat dari kekeringan yang berkepanjangan. Selain itu, situasi kampung mereka tidak aman dan nyaman lagi karena sering diserang binatang-binatang hutan, yang habitatnya rusak akibat pembakaran hutan dan perburuan tanpa batas. Air sungai mengalami kekeringan pada musim panas karena hutan di bukit dan gunung telah gundul akibat dibakar untuk membuka kebun baru. Watak patriarkis-eksploitatif demikian dimiliki hanya oleh laki-laki, seperti diceritakan dalam kisah *Tonu Wujjo*.

Latar belakang budaya Lamaholot yang sangat patriarkis, dalam arti mengutamakan kedudukan laki-laki di atas perempuan telah menjadi alasan paling mendasar dan paling pertama bagi setiap laki-laki memandang dirinya berkuasa atas semua perempuan. Status laki-laki Lamaholot tidak hanya menyebabkan perempuan hanya berada di dapur dan menjadi pelayan laki-laki, tetapi juga merambah pada penguasaan laki-laki atas alam. Kerusakan alam sejak zaman *Tonu Wujjo* sampai saat ini adalah ulah laki-laki. Dengan demikian, dua realitas ini telah melahirkan sikap superioritas dan arogansi laki-laki terhadap perempuan dan alam. Utamanya, sikap ini berkenaan dengan harga diri seorang laki-laki dalam budaya patriarki. Alasan pemenuhan ekonomi keluarga merupakan bentuk rasionalisasi untuk menyembunyikan hasrat substantif patriarkis yang menomorsatukan kekuasaan, ambisi, dan pengakuan akan harga diri. Harga diri sangat ditentukan oleh seberapa besar dan kuat penguasaan laki-laki terhadap perempuan dan alam (Kamalia, 2020).

Eksploitasi, penindasan, ketidakadilan, dan diskriminasi adalah rangkuman paling padat yang mengungkapkan pengalaman perempuan dan alam berhadapan dengan perlakuan kaum laki-laki dan budaya patriarki (Fuadah, 2021). Dalam kehidupan keluarga *Tonu Wujjo* misalnya, ibu dan *Tonu Wujjo* sebagai perempuan diposisikan sebagai kaum pinggiran. Ayah memperlakukan kedua perempuan tersebut melalui perkataan dan sikap yang tidak mengakui keberadaan perempuan sebagai manusia yang sederajat dengan laki-laki. Perempuan dilarang memberikan pendapat yang bertentangan dengan laki-laki. Perempuan hanya mengurus hal-hal yang berkenaan dengan kehidupan rumah tangga, seperti merawat anak dan mengurus konsumsi harian (McKinney, 2014). Dalam hubungan dengan alam, tugas perempuan adalah memproduksi, mereproduksi, mengkonsumsi, dan melestarikan alam (Bhulia, 2018).

Berhadapan dengan realitas tersebut, *Tonu Wujjo* telah menunjukkan sikap restoratif. Meskipun dilarang untuk berbicara, dia tetap mengemukakan pikiran yang berbeda kepada ayahnya terkait hal-hal penting dan strategis tentang hidup dan keluarga mereka. Misalnya, pandangannya agar mereka berpindah tempat untuk menyelamatkan kehidupan bersama. Selain itu, di akhir hidupnya, dia mewariskan ajaran-ajaran tentang nilai-nilai kehidupan baik untuk manusia maupun alam. Melalui petuahnya yang berwibawa, misalnya terkait belis dan perlakuan terhadap perempuan, dia mengajarkan tentang persamaan derajat perempuan dan laki-laki. Petuahnya tentang alam, misalnya tentang tata cara membakar hutan tanpa merusak hutan, tata cara menanam sampai memanen, serta upaya menjaga sumber mata air merupakan bentuk perjuangannya yang sangat radikal untuk menempatkan manusia dan alam secara harmonis. Ini merupakan sikap keberpihakan *Tonu Wujjo* pada alam, yang mencakup berbagai kekuatan emosi dan idealisme dan kemauan untuk bertindak membela keselamatan alam (Hosseinnzhad, 2017). Puncak dari restorasi tersebut adalah pengorbanan jiwa dan raga *Tonu Wujjo* untuk memperbarui dan menyelamatkan manusia dan alam. Sikap-sikap tersebut ditunjukkan *Tonu Wujjo* untuk menjungkirbalikkan dan menghancurkan keserakahan kaum laki-laki terhadap perempuan dan alam (Selviana, 2021).

Dengan demikian, secara spesifik *Tonu Wujjo* menunjukkan kedekatan bahkan penyatuan dirinya dengan alam, serentak pula perlawanannya terhadap superioritas laki-laki Lamaholot dalam hubungan dengan perempuan dan alam. Hal ini telah menjadi karakter diri bahkan identitas diri yang sangat kuat mempengaruhi hidupnya. Ciri identitas ini selaras dengan ekofeminisme alam dan

ekofeminisme sosial-kultural. Ekofeminisme alam merupakan gerakan yang mengutamakan kesetaraan martabat dan kedudukan perempuan dan alam dengan laki-laki dan kebudayaan (Wiyatmi et al., 2016). Ekofeminisme alam menolak inferioritas atas perempuan dan alam serta superioritas laki-laki dan kebudayaan, sedangkan ekofeminisme sosial berupaya mengeliminasi opresi laki-laki dan budaya terhadap perempuan dan alam. Hal ini, antara lain dilakukan dengan cara menghilangkan dikotomi antara perempuan dan laki-laki. Ekofeminisme berpandangan bahwa setiap upaya memarginalkan perempuan dan alam dari laki-laki dan kebudayaan tidak hanya menyebabkan pencideraan dan pengeksploitasian terhadap perempuan, tetapi juga telah mengarahkan hidup menuju “pembunuhan terhadap ibu yang paripurna, pembunuhan penuh amarah dan ketamakan terhadap bumi yang melahirkan kita” (Tong, 2006). Ini merupakan cara masyarakat menerapkan norma-norma sosial dengan memaksakan dominasi yang tidak adil atas perempuan dan alam. Ekofeminisme mengarahkan dunia dan masyarakat yang menghargai bumi sebagai sesuatu yang suci, mengakui ketergantungan manusia pada alam, dan merangkul semua kehidupan sebagai hal yang berharga (Mondal & Majumder, 2019). *Tonu Wujo* menghayati dua ciri identitas ini yang berkaitan dengan keyakinan hidup *Tonu Wujo* bahwa semua manusia, baik laki-laki maupun perempuan—adalah sederajat dan semartabat, dan bahwa alam diberikan oleh Pencipta untuk diolah dan dirawat secara bertanggung jawab. Identitas seperti ini membentuk pribadi *Tonu Wujo* sebagai perempuan yang mencintai bumi, yang membangun hubungan yang non-koersif, saling transformatif, dan mengedepankan rasa hormat dan tanggung jawab atas perbedaan semua makhluk ciptaan yang mendiami bumi (Mickey & Carfore, 2012).

### ***Ekofeminisme Spiritual***

Salah satu nilai terpenting dalam mitos *Besi Pare Tonu Wujo* adalah pengorbanan diri *Tonu Wujo*. Berkenaan dengan substansi pengorbanan diri *Tonu Wujo*, sebenarnya di situlah terletak puncak aktualisasi identitas ekofeminisme *Tonu Wujo*. Tindakan ini berakar pada pengalaman perjumpaan dirinya dengan Rera Wulan Tana Ekan melalui mimpi. Dengan kata lain, pengilhaman Wujud Tertinggi tersebut menjadi penentu esensi identitas ekofeminisme *Tonu Wujo*. Ilham dalam mimpi meyakinkan *Tonu Wujo* bahwa Rera Wulan Tana Ekan memiliki kepedulian atas pembaruan bumi, dan Dia menjadikan *Tonu Wujo* sebagai “alatNya” untuk maksud tersebut.

Bila demikian, pertanyaan pokoknya adalah mengapa harus seorang perempuan yang menjadi “alat-Nya” dan mengapa harus dengan cara yang bertentangan dengan akal sehat manusia, yakni pengorbanan jiwa dan raga *Tonu Wujo*. Bila ditelusuri jejak historis lahirnya masyarakat Lamaholot, dan realitas relasi personal perempuan dan alam, dapat ditemukan jawabannya (Ritan, 2015). Secara historis, pendiri atau peletak dasar budaya Lamaholot adalah seorang perempuan yang bernama Watowele. Ada paralelisme pada aspek peran dua tokoh perempuan ini dalam membangun peradaban Lamaholot, sedangkan berdasarkan aspek relasi-personal, *Tonu Wujo* adalah prototipe perempuan Lamaholot yang memiliki kedekatan bahkan kesatuan dirinya dengan alam. Relasi tersebut ada secara alamiah dan karenanya bersifat autentik, dan memiliki motif dasar pada kesamaan psikologis dalam hal interdependensi kebutuhan. Secara implisit relasi ini juga merupakan hasil konstruksi dari budaya patriarki yang kuat mengobjekkan perempuan dan alam, dan karenanya keduanya selalu menjadi korban dari budaya tersebut. Relasi antara keduanya merupakan tindakan kolaboratif untuk saling mengumpulsatukan kekuatan dan saling menyelamatkan dari kehancuran yang telah dirancang oleh laki-laki. Relasi tersebut menunjukkan bahwa alam menjadi penting bagi perempuan, termasuk yang ditemukan dalam diri *Tonu Wujo*, karena tiga alasan, yakni pertama, pertimbangan moral spiritual, yakni bahwa setiap manusia memiliki tanggung jawab moral terhadap ciptaan non-manusia, termasuk alam dan hewan; kedua, sebagaimana manusia, alam juga dipandang sebagai subjek yang memiliki rasionalitas, bahasa, dan jiwanya sendiri; ketiga, secara substantif alam memiliki nilai intrinsik dan ekstrinsik yang menempatkan alam sebagai subjek dalam tataran makhluk ciptaan Tuhan, yang secara langsung memberikan nilai aksiologis terhadap hidup manusia (Arivia, 2018).

Sedangkan untuk soal berikut tentang cara memperbaiki bumi melalui pengorbanan diri seorang perempuan, pertama-tama didasarkan pada alasan pertama di atas. Yang dipilih untuk melakukan hal ini harus seorang perempuan karena memiliki ikatan relasi dengan alam. Cara yang

diwajibkan *Rera Wulan Tana Ekan* tersebut mengandung makna substantif terkait aspek spiritualitas pengorbanan manusia dan keparipurnaan pencapaian pembaruan.

Pengorbanan *Tonu Wujo* adalah sebuah rancangan dari *Rera Wulan Tana Ekan*. Dia meminta hal yang paling esensial dari hidup manusia, yakni jiwa dan badan, untuk pemulihan hubungan manusia dengan sesamanya, khususnya antara perempuan dan laki-laki, juga hubungan manusia dengan alam, dan manusia dengan Wujud Tertinggi. Jiwa harus dikorbankan, darah harus ditumpahkan, dan tubuh harus dibagi-bagikan untuk menyucikan kembali alam semesta, dan menumbuhkan kembali kehidupan seperti awal adanya manusia Lamaholot. Di sinilah letak aspek keparipurnaan tersebut, karena tidak ada hal yang lebih berharga dari seorang manusia, selain dirinya sendiri yang merupakan kesatuan jiwa dan badan, yang dikorbankan untuk kehidupan alam semesta. Pengorbanan *Tonu Wujo* menjadi bermakna karena didasarkan pada *koda* (Sabda) *Rera Wulan Tana Ekan* yang menginspirasi dan memiliki daya-gerak dan daya-ubah. Pengorbanan tersebut memiliki visi restorasi, yakni mengembalikan esensi manusia dan alam seperti yang direncanakan *Rera Wulan Tana Ekan* saat awal penciptaan masyarakat.

Pengorbanan dalam bentuk kematian *Tonu Wujo* adalah jalan paling utama untuk memberikan kehidupan bagi masyarakat Lamaholot dan alam semesta. Detail kisah pengorbanan *Tonu Wujo* menunjukkan cara ia dibunuh dan tindakan menyebarkan potongan-potongan tubuhnya yang menjadi benih unggul yang menumbuhkan tanaman yang hasilnya dikonsumsi untuk kehidupan manusia. Lebih dari sebuah kisah, pengorbanan *Tonu Wujo* merupakan tindakan pemberian diri secara utuh yang lahir dari keyakinan diri akan tugas dasar dan alamiah dari seorang perempuan untuk melindungi alam semesta sebab pada umumnya perempuan memiliki tugas dan peran dalam menjaga kelangsungan hidup (Wiyatmi et al., 2016). Kisah pengorbanan tersebut serentak menjadi bentuk perlawanan terhadap egoisme kaum laki-laki yang patriarkis, yang bertindak sewenang-wenang terhadap perempuan dan alam. *Koda Rera Wulan Tana Ekan* “Kelaparan tidak dapat dielak dan akan terus berlanjut. ... Hanya ada satu cara untuk mengatasinya, yaitu ... engkau (*Tonu Wujo*) harus mengorbankan dirimu dengan mati dibunuh...” menegaskan adanya ancaman kehancuran kehidupan, yang secara implisit disebabkan oleh arogansi dan keserakahan laki-laki, dan *Tonu Wujo* sebagai perempuan harus menjadi tokoh utama pemulihannya. Dengan kata lain, laki-laki menciptakan kehancuran karena perilakunya yang eksploitatif, diskriminatif, dan opresi terhadap perempuan dan alam (Rawat, 2014), dan dia tidak memiliki energi positif untuk memperbaikinya karena telah dikuasai oleh ambisi patriarkis.

Dalam dominasi laki-laki, harmoni ekologis dunia runtuh berkeping-keping. Dalam genggam tangan besi laki-laki, kerusakan itu tidak hanya tertuju pada perempuan tetapi juga pada alam dan hutan, sungai, laut, dan daratan karena konsep antroposentris yang menempatkan “laki-laki” sebagai satu-satunya wakil dari “umat manusia” (Bhat, 2021). Kehancuran ini hanya dapat dihentikan sekaligus dipulihkan oleh pihak korban itu sendiri, yakni perempuan dalam kesatuannya dengan alam (Mondal & Majumder, 2019). Dengan demikian, pengorbanan *Tonu Wujo* sesungguhnya menjadi kritikan paling tajam terhadap budaya patriarki Lamaholot, di mana laki-laki tidak berdaya atau tidak memiliki kekuatan untuk pemulihan kembali alam semesta, dan selaras dengan hal itu, justru perempuan dan alam sebagai objek memiliki kekuatan mahadahsyat untuk pemulihan tersebut, yang dampaknya tidak hanya untuk kepentingan perempuan dan alam, tetapi juga untuk laki-laki. Dengan pengorbanan tersebut, alam dan manusia disucikan kembali karena telah diperbarui oleh seorang manusia yang telah ditentukan oleh *Rera Wulan Tana Ekan*.

Identitas ekofeminisme *Tonu Wujo* didasarkan pada sebuah hubungannya yang intim dengan *Rera Wulan Tana Ekan*, melalui sebuah peristiwa pengilhaman. Inilah ciri identitas ekofeminisme spiritual. Ekofeminisme spiritual melihat degradasi lingkungan merupakan implementasi keyakinan bahwa Tuhan memberikan manusia “kekuasaan” atas bumi. Degradasi tersebut bersifat patriarkis, dan menyebabkan kerusakan alam dan tindakan kesewenangan terhadap manusia, khususnya perempuan. Untuk memulihkan keadaan tersebut, dibutuhkan kekuatan dari beragam spiritualitas berbasis bumi yang di dalamnya perempuan disetarakan dengan alam. Ekofeminisme ini memasukkan budaya dan

spiritualitas lokal untuk membangun ikatan antara perempuan dan alam yang berbasiskan pada nilai-nilai praksis yang dihayati perempuan, bumi, dan seluruh makhluk hidup (Sruthi & Mukherjee, 2020).

Peristiwa pengilhaman *Rera Wulan Tana Ekan* terhadap *Tonu Wujo* merupakan bagian hakiki dari sebuah spiritualitas yang menentukan arah kehidupan masyarakat Lamaholot selanjutnya. Peristiwa ini mengubah cara pikir dan cara sikap *Tonu Wujo* serentak memotivasinya untuk mengambil tindakan sesuai perintah dalam peristiwa tersebut. Identitas ini terbentuk dan menjadi penciri melalui suatu proses dalam seluruh peristiwa hidup *Tonu Wujo* sejak lahir sampai meninggal. Ekofeminisme *Tonu Wujo*, seperti ekofeminisme pada umumnya, muncul sebagai sebuah gerakan untuk mengatasi problema kehidupan manusia dengan alam, yang bertolak dari praksis hidup perempuan, yang kemudian menjadikannya sebagai salah satu sumber belajar untuk mengolah dan melestarikan alam (Candraningrum, 2015). Tanpa usaha dan pengorbanan *Tonu Wujo*, alam akan semakin rusak dan hancur, yang berakibat pada kehancuran kehidupan semua manusia. Dengan demikian, identitas seperti ini tidak boleh dipersempit pada peran ekofeminisme hanya sebatas perempuan sebagai penjaga, perawat, dan pelindung alam dari kerusakan, tetapi harus dipandang sebagai sebuah gerakan emansipasi (Austin & Banashek, 2018) yang memecahkan persoalan klasik tentang diskriminasi gender, dan sekaligus sebagai gerakan liberasi (Retnani, 2017; Muyassaroh, 2021) pada dua matra persona, yakni perempuan dan alam, serta laki-laki dan budaya patriarki.

Dengan demikian, identitas perempuan Lamaholot yang selaras dengan ekofeminisme yang tercermin dalam diri *Tonu Wujo* mengusung visi baru mengenai masyarakat yang non-eksploitatif dan non-patriarki, yang memiliki apresiasi terhadap semua manusia dan alam (Yogiswari, 2018). Mensubordinasikan perempuan dan alam sama halnya melecehkan dan mengingkari esensi perempuan dan alam sebagai sumber kehidupan manusia Lestari et al., (2021). Hal itu berarti manusia, khususnya laki-laki, mencerautkan diri dari hakikat budaya Lamaholot yang menjunjung tinggi persamaan martabat manusia dan kesucian alam.

Identitas ekofeminisme ini telah berpengaruh besar bagi cara pandang dan perilaku masyarakat Lamaholot terhadap perempuan dan alam. Perempuan dan alam diperlakukan secara terhormat, karena telah diperbarui secara spiritual melalui pengorbanan *Tonu Wujo*. Tidak akan ada pembebasan bagi perempuan dan solusi atas krisis ekologis dalam masyarakat kecuali dominasi dihapuskan dari berbagai hubungan dan tanda-tanda dualisme dihapuskan, karena perusakan alam selalu mengarah pada penindasan perempuan (Pathak, 2020). Inilah perspektif ekofeminisme *Tonu Wujo* yang mengedepankan sebuah model subsistensi guna menghentikan semua praktik dan sistem yang mengancam kelangsungan hidup, di mana semua makhluk hidup dalam konteks non-eksploitatif dan non-patriarki, yang menghormati dan bukan menghancurkan alam (Rasiah, 2020).

## SIMPULAN

Mitos dalam masyarakat tradisional memiliki fungsi untuk menjelaskan tentang fakta, alam dan budaya, serta membenarkan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Selain itu, mitos juga berfungsi sebagai media yang mengarahkan pribadi maupun masyarakat untuk dapat menerima kebenaran yang terkandung dalam seluruh kisah mitos tersebut. Mitos juga dapat menjadi sarana penyembuhan, pembaruan hidup, dan sumber yang menginspirasi seseorang. Berkaitan dengan hal tersebut, mitos *Besi Pare Tonu Wujo* telah menjadi media yang mengungkapkan fakta masa lampau tentang pengorbanan diri *Tonu Wujo*, yang sampai saat sekarang diterima sebagai kebenaran. Mitos ini juga menjadi sumber inspirasi yang membarui hidup masyarakat Lamaholot berkaitan dengan sikap dan perilaku terhadap alam.

Kekuatan mitos *Besi Pare Tonu Wujo* terletak pada konsistensi tokoh utama *Tonu Wujo* dalam mewujudkan ekspektasinya terkait pembaruan alam dan budaya Lamaholot. Pembaruan tersebut telah menjadi nilai juang *Tonu Wujo* dan perempuan-perempuan Lamaholot untuk mewujudkan bumi dan segala isinya agar selalu hidup, terawat, dan lestari dalam sebuah relasi yang harmonis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa tokoh utama mitos ini memiliki identitas pribadi yang sepadan dengan ekofeminisme, yang telah berakar-kuat dalam dirinya. Identitas ini berkaitan dengan perjuangannya untuk mengangkat martabat perempuan Lamaholot agar setara dan semartabat dengan laki-laki Lamaholot, dan serentak mengembalikan kesucian dan kehidupan alam yang telah dirusak oleh manusia, khususnya kaum laki-laki

Lamaholot yang patriarkis. Dua aspek perjuangan ini menyatu dalam gerakan ekofeminismenya, yang dicirikan oleh dua identitas, yakni (1) ekofeminisme alam dan sosial-kultural, yang menyoal pada perjuangannya untuk meletakkan kedudukan alam dan perempuan sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang semartabat, tanpa ada kelas superior dan inferior yang kuat dengan dominasi dan opresi; dan (2) ekofeminisme spiritual, yang mendasarkan gerakannya pada nilai-nilai luhur yang lahir dari sebuah relasi intim dengan *Rera Wulan Tana Ekan*. Relasi ini memampukan *Tonu Wujo* untuk membuat sebuah keputusan penting terkait perannya untuk memulihkan dan membarui bumi, yang di dalamnya tercakup juga manusia dan alam.

Berdasarkan hasil tersebut, dapat disimpulkan bahwa *Tonu Wujo* adalah seorang ekofeminis Lamaholot sejati. Dia telah menunjukkan keberpihakannya pada kehidupan dan harmonisasi hubungan semua ciptaan melalui ajarannya dan sikap hidupnya, dan terutama melalui pengorbanan jiwa dan badannya, sebagai hal utama yang dituntut dari Pencipta untuk memulihkan bumi dan segala isinya. Perjuangannya tersebut selalu melibatkan pihak lain, terutama *Rera Wulan Tana Ekan*, dan selanjutnya juga melibatkan kedua orang tua dan saudara-saudaranya. Ekofeminisme ini menyertakan kolaborasi dengan parapihak, termasuk laki-laki dan sistem budaya patriarki sebagai pelaku penindasan dan penghancuran terhadap perempuan dan alam, agar dapat berhasil dan berdaya guna.

Pada masa sekarang, tokoh *Tonu Wujo* tetap dijadikan sebagai seorang perempuan yang sangat berpengaruh dalam seluruh aspek kehidupan masyarakat Lamaholot. Ajaran dan pengorbannya telah menjadi inspirasi yang menggerakkan masyarakat Lamaholot, terutama perempuan Lamaholot untuk selalu berjuang melawan segala bentuk tindakan eksploitasi dan perusakan alam, serta menghapus segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Oleh karena itu, hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai salah satu referensi penting dan mendesak bagi masyarakat Lamaholot pada umumnya, dan pihak-pihak yang berkepentingan, seperti pemerintah, lembaga adat dan lembaga kemasyarakatan untuk melawan segala bentuk tindakan yang menghancurkan alam dan kesetaraan laki-laki dan perempuan.

## UCAPAN TERIMA KASIH

Kami mengucapkan terima kasih kepada Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi yang telah mendanai penelitian ini melalui pendanaan penelitian program kompetitif nasional dan penugasan tahun 2022. Kami juga mengucapkan terima kasih kepada para narasumber penelitian ini, pimpinan dan para dosen IKTL yang telah memberikan dukungan penuh demi penyelesaian penelitian ini, dan Jurnal Kembara yang telah berkenan mempublikasikan artikel penelitian ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Andarias, S. H., & Wijaya, A. M. (2020, May). Kabanti Kaluku Panda: An Ecofeminist Perspective in Local Wisdom. In *1st Borobudur International Symposium on Humanities, Economics and Social Sciences (BIS-HESS 2019)* (pp. 241-244). Atlantis Press.
- Angeline, M. (2015). Angeline, M. (2015). Mitos dan budaya. *Humaniora*, 6(2), 190-200. <https://doi.org/10.21512/humaniora.v6i2.3325>
- Anjum, T. (2020). Ecofeminism: Exploitation of women and nature. *International Journal of English Literature and Social Sciences*, 5(4), 846–848. <https://doi.org/10.22161/ijels.54.2>
- Arivia, G. (2020). Ekofeminisme Tidak Boleh Terjebak Pada Ekofeminin. (<https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/gadis-arivia-ekofeminisme-tidak-boleh-terjebak-pada-ekofeminin>, diakses 2 maret 2020).
- Asmarani, N. N. O. (2018). Ekofeminisme dalam Antroposen: Relevankah? Kritik terhadap Gagasan Ekofeminisme. *Environmental Ethics*, 12(2), 125-146.
- Austin, K. F., & Banashek, C. (2018). Gender inequality and environmental well-being: A cross-national investigation of ecosystem vitality and environmental health. *Sustainability in Environment*, 3(3), 257-269. <https://doi.org/10.22158/se.v3n3p257>
- Baon, Y. (t.t.). *Kisah "Besi Pare Tonu Wujo" dalam masyarakat Lamaholot: Terbitan teks, analisis struktur dan fungsi*. Jakarta: PT. Refika Aditama.

- Bhat, S. M., & Ganaie, J. A. (2021). Ecofeminism: Deracinating the Patriarchy. *Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry*, 12(6).
- Bhutia, Yodida., & Liarakou, G. (2018). Gender and nature in the matrilineal society of Meghalaya, India: Searching for ecofeminist perspectives. *The Journal of Environmental Education*, 49(4), 328-335. <https://doi.org/10.1080/00958964.2017.1407283>
- Cahyanti I., Sukatman, S., & Husniah, F. (2017). Mitos dalam Ritual Ruwatan Masyarakat Madura di Kecamatan Gending Kabupaten Probolinggo. *Jurnal Edukasi*, 4(1), 13-19. <https://doi.org/10.19184/jukasi.v4i1.5084>
- Candraningrum, D., & Hunga, A. I. R. (Eds.). (2015). *Ekofeminisme III: tambang, perubahan iklim & memori rahim*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Fransiskus, P. (2015). *Laudato Si, Terj. Martin harun*. Jakarta: Departemen Komunikasi dan Penerangan KWI.
- Fuadah, U. N., Sudikan, S. Y., & Tjahjono, T. (2021). Relasi dan eksploitasi Tindakan Para Tokoh terhadap Alam dalam Novel-Novel Karya Afifah Afra: Kajian Ekofeminisme Vandana Shiva. *Jurnal Education and Development*, 9(1), 410-410.
- Habiba, U., A. R., & Ashfaq, A. (2016). From patriarchy to neopatriarchy: Experiences of women from Pakistan. *International Journal of Humanities and Social Science*, 6(3), 212-221.
- Hidayat, A. N. (2019). *Ekofeminisme dan Peran Perempuan dalam Pariwisata di Sabang*. Disertasi. Universitas Sumatera Utara. Sumatera Utara.
- Hosseinezhad, F. (2017). Women and the environment: Ecofeministic approach to environmental attitudes and behavior in Iran. *European Journal of Sustainable Development Research*, 1(1), 4-15. <https://doi.org/10.20897/ejosdr.201704>
- Humaeni, A. (2015). Ritual, kepercayaan lokal dan identitas budaya masyarakat Ciomas Banten. *el Harakah: Jurnal Budaya Islam*, 17(2), 157-181. <https://doi.org/10.18860/el.v17i2.3343>
- Hurit, K. B., Bele, G. A., & Kase, E. B. S. (2021). Menela'ah Tradisi Pena Neda Ditinjau dari Katekismus Gereja Katolik Artikel 1032 Bagi Umat di Stasi ST. Paulus Tanabelen Paroki ST. Darius Riangpuho Keuskupan Larantuka. *Spiral (Jurnal Seputar Penelitian Multikultural)*, 1(2), 90-99. Retrieved from <https://ejurnal.org/index.php/spiral/article/view/48>
- Intan, T. (2021). Mitos kecantikan dan fenomena hijrah dalam novel Metropop Belok Kiri Langsing karya Achi TM. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 7(1), 118–130. <https://doi.org/10.22219/kembara.v7i1.15614>
- Kamalia, N. (2020). The masculinity of madurese male bodies in patriarchal culture. *Russian Journal of Agricultural and Socio-Economic Sciences*, 100(4), 99–114. <https://doi.org/10.18551/rjoas.2020-04.14>
- Langobelen, G. D. (2021). *Dekonstruksi Kultur Patriarki Masyarakat Lamabolot: Tinjauan atas Pengalaman Ketidakadilan Gender Kaum Perempuan di Lamabunga–Adonara dari Perspektif Teologi Feminis Kristen*. Disertasi. STFK Ledalero. Larantuka.
- Lestari, C. B., Zuriyati, Z., & Nuruddin, N. (2021). Budaya Sunda pada Novel Perempuan Bernama Arjuna Karya Remy Sylado: Suatu Kajian Antropologi Sastra. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 5(2), 157–167. <https://doi.org/10.22219/kembara.v5i2.8385>
- Mahadewi, N. M. A. S. (2019). Perempuan Pecinta Alam sebagai Wujud Ekofeminisme. *Jurnal Ilmiah Widya Sosiopolitika*, 1(1), 36-45.
- Maulana, R., & Supriatna, N. (2019). Ekofeminisme: Perempuan, Alam, Perlawanan atas Kuasa Patriarki dan Pembangunan Dunia (Wangari Maathai dan Green Belt Movement 1990-2004). *FACTUM: Jurnal Sejarah dan Pendidikan Sejarah*, 8(2), 261-276. <https://doi.org/10.17509/factum.v8i2.22156>
- McKinney, L. (2014). Gender, democracy, development, and overshoot: A cross-national analysis. *Population and Environment*, 36(2), 193-218.
- Mickey, S., & Carfore, K. (2012). Planetary love: Ecofeminist perspectives on globalization. *World Futures*, 68(2), 122-131. <https://doi.org/10.1080/02604027.2011.615630>
- Milles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. London: Sage.

- Mondal, G. C., & Majumder, P. (2019). Ecofeminism: Encouraging interconnectedness with our environment in modern society. *American Journal of Educational Research*, 7(7), 482-484. <https://doi.org/10.12691/education-7-7-7>
- Mulyadi, M. (2013). Penelitian kuantitatif dan kualitatif serta pemikiran dasar menggabungkannya. *Jurnal studi komunikasi dan media*, 15(1), 128-137. <https://doi.org/10.31445/jskm.2011.150106>
- Muyassaroh, M. (2021). Dimensi gender dalam novel-novel Indonesia Periode 1920-2000-an berdasarkan kajian kritik sastra feminis. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 7(2), 366–387. <https://doi.org/10.22219/kembara.v7i2.16558>
- Nisa, I. N., & Andalas, E. F. (2021). Motif “Jaka Tarub” dan objektivitas perempuan dalam cerita rakyat nusantara. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 7(2), 438–462. <https://doi.org/10.22219/kembara.v7i2.17984>
- Öztürk, Y. M. (2020). An Overview of Ecofeminism: Women, Nature and Hierarchies. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 13(81), 705-714. <https://doi.org/10.29228/JASSS.45458>
- Pathak, M. (2020). Ecofeminism and “man” in perumal murugan’s one-part woman. *International Journal of Mechanical and Production Engineering Research and Development*, 10(1), 915-920.
- Prioharyono, J. E. M. (2013). *Kekuasaan politik dan adat para Mosalaki di desa Nggela dan Tenda, Kabupaten Ende, Flores*. Flores: Antropologi Indonesia.
- Priyatna, A., Subekti, M., & Rachman, I. (2017). Ekofeminisme dan Gerakan Perempuan di Bandung. *Patanjala*, 9(3), 291977. <https://doi.org/10.30959/patanjala.v9i3.5>
- Rasiah, Yana, Y., & Burhan, F. (2020). Kritik terhadap Kapitalis-Patriarkis dan Perspektif Subsistensi dalam Novel Aroma Karsa Karya Dewi Lestari. *SASDAYA: Gadjah Mada Journal of Humanities*, 4(2), 162-179. <https://doi.org/10.22146/sasdayajournal.59664>
- Rawat, P. S. (2014). Patriarchal beliefs, women's empowerment, and general well-being. *Vikalpa*, 39(2), 43-56.
- Retnani, S. D. (2017). Feminisme dalam Perkembangan Aliran Pemikiran dan Hukum di Indonesia. *Jurnal Ilmu Hukum: ALETHEA*, 1(1), 95-109. <https://doi.org/10.24246/alethea.vol1.no1.p95-109>
- Ritan, A. K. (2015). *Memoria Passionis Suatu Liturgi Kehidupan—Refleksi Teologis Atas Praksis Kehidupan Devosional Umat Larantuka*. Larantuka: Larantuka Press.
- Selviana, et al. (2021). Ekofeminisme transformatif: Alternatif kritis mendekonstruksi relasi perempuan dan lingkungan. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 1(1), 12-24.
- Setiawan, A. (2015). Sikap Hidup Wanita Jawa dalam Novel Bekisar Merah dan Novel Midah Si Manis Bergigi Emas. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 1(1), 1–15. <https://doi.org/10.22219/kembara.v1i1.2326>
- Sruthi, P., & Mukherjee, S. (2020). Women, Nature and Culture: An Ecofeminist Reading of the Matrilineal Culture of the Khasis, Jaintia and Garo Tribes of Meghalaya. *Cultura de los cuidados*, 58(2), 165-177. <https://doi.org/10.14198/cuid.2020.58.15>
- Sugiarti, S. (2021). Budaya patriarki dalam cerita rakyat Jawa Timur. *KEMBARA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, 7(2), 424–437. <https://doi.org/10.22219/kembara.v7i2.17888>
- Susanti, R. H., Sardila, V., Herlinda, H., Marlisa, W., & Aramudin, A. (2022). Exploitation of the Earth Represented in Moana and Its Relevance to Current Environmental Issues: An Ecofeminism Study. *Lire Journal (Journal of Linguistics and Literature)*, 6(2), 139-147. <https://doi.org/10.33019/lire.v6i2.158>
- Temu, F. M. (2019). *Rera Wulan Tana Ekan dalam mitos penciptaan dunia dan manusia menurut masyarakat riangrita kabupaten Flores Timur*. Larantuka: Unika Widya Mandira Press.
- Tong, R. P. (2006). *Feminist thought, student economy edition: A More Comprehensive Introduction*. London: Routledge.
- Wilkinson, P. (2009). *Myths and legends: An illustrated guide to their origins and meanings*. New York: Penguin.
- Wiyatmi, Suryaman, M., & Sari, E. S. (2016). Dekonstruksi terhadap kuasa patriarki atas alam,

- lingkungan hidup dan perempuan dalam novel-novel karya Ayu Utami. *Litera*, 15(2), 281–291.  
<https://doi.org/10.21831/ltr.v15i2.11829>
- Yogiswari, K. S. (2018). Corak Budaya Patriarki dalam Perkembangan Ilmu dan Teknologi Perspektif Ekofeminisme Vandana Shiva. *Sanjivani: Jurnal Filsafat*, 9(2), 135-145.  
<https://doi.org/10.25078/sjf.v9i2.1619>