
MEMBANGUN KESEIMBANGAN EKOSISTEM: STUDI RITUAL LINGKUNGAN DI KOMUNITAS KARAMPUANG, SINJAI

BUILDING ECOSYSTEM BALANCE: A STUDY OF ENVIRONMENTAL RITUALS IN THE KARAMPUANG COMMUNITY, SINJAI

Syamsurijal

Pusat Khazanah Keagamaan dan Peradaban Badan Riset dan Inovasi Nasional
syam017@brin.go.id

 10.36869/pjhpish.v9i2.396

Diterima 01-08-2024; direvisi 20-11-2024; disetujui 02-12-2024

ABSTRACT

Environmental movements like ecofeminism and deep ecology are currently facing sharp criticism. Opposing groups argue that these movements idolize nature and diminish humanity's role as subjects or stewards (khalifatullah) on earth. However, this perception contrasts with the practices of nature conservation by the Karampuang Community in Sinjai. The environmental rituals this community performs, which position women as key figures, do not place nature as the ultimate entity but rather view it as an important subject, equal and even akin to humans. This article aims to illustrate the local community's knowledge of environmental preservation. Additionally, it seeks to strengthen environmental movements amidst growing anthropocentric criticism. Based on qualitative research with interviews and observations as data collection methods, this study reveals that the Karampuang community continues to engage in rituals closely connected to nature, such as mappitinro henne (putting rice to sleep), a ritual to invite the fertility of the rice crop. Women play a vital role in these rituals, while plants and animals are regarded as equal subjects alongside humans. In conclusion, the Karampuang community and nature are bound in a single ecosystem that mutually supports each part. They clearly show that nature is not God, yet humans are also not dominant over nature.

Keywords: *ecofeminism; environmental rituals; Karampuang community; human nature relationship*

ABSTRAK

Gerakan lingkungan seperti ekofeminisme dan *deep ecology* sedang mendapat kritikan menohok saat ini. Kelompok yang berseberangan menganggap gerakan tersebut mempertuhankan alam dan menisbikan peran manusia sebagai subjek penting. Anggapan kaum yang berseberangan dengan aktivis gerakan lingkungan tersebut rupanya tidak sesuai dengan praktik penjagaan alam yang dilakukan oleh Komunitas Karampuang Sinjai. Ritual alam yang dilakukan komunitas ini dengan memosisikan perempuan sebagai subjek pentingnya, tidaklah menempatkan alam sebagai segala-galanya hingga nyaris mempertuhankannya. Mereka hanya melihat alam sebagai subjek penting sejajar dan bahkan sejawat dengan manusia. Artikel ini bertujuan memberikan gambaran tentang pengetahuan komunitas lokal yang sarat dengan penjagaan terhadap alam. Selain itu tulisan ini juga diharapkan memperkuat gerakan lingkungan di tengah serangan kaum antroposentris saat ini, terutama ketidakpercayaan mereka bahwa lingkungan adalah *personhood*. Berbasis penelitian kualitatif dengan wawancara dan observasi sebagai cara mengumpulkan data, tulisan ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat Karampuang masih terdapat beberapa ritual yang terkait dengan alam, misalnya *mappitinro henne* (menidurkan padi), sebuah ritual merayu padi agar memberikan kesuburan. Perempuan menjadi subjek penting dalam ritual tersebut. Di saat yang sama alam (tumbuh-tumbuhan dan hewan) dianggap sebagai subjek yang sama dan setara dengan manusia. Dapat disimpulkan bahwa Komunitas

Karampuang dengan alam terikat dalam satu ekosistem yang satu sama lain saling mendukung. Mereka secara terang menunjukkan alam bukanlah Tuhan, tetapi manusia juga tidaklah lebih dominan dari alam. Tulisan ini diharapkan dapat berkontribusi dalam memperkuat pengetahuan yang bertujuan memberikan otonomisasi lingkungan sebagai entitas tersendiri seperti yang ditunjukkan oleh ekofeminisme dan deep ecology.

Kata kunci: ekofeminisme; ritual lingkungan; komunitas Karampuang; hubungan manusia alam

PENDAHULUAN

Di tengah gelombang perubahan iklim yang melanda dunia, pernyataan Bjorn Lomborg yang meragukan bahaya dan dampak yang ditimbulkan dari masalah tersebut, merupakan tantangan serius bagi gerakan lingkungan (*Lomborg, 2001; 2020*). Tidak hanya karena, seperti disebut Stiglitz (2020: 1–2), Lomborg tidak mempertimbangkan data-data kerugian yang ditimbulkan oleh perubahan iklim, tetapi juga karena Lomborg mengingkari posisi otonomi lingkungan sebagai entitas yang merupakan subjek yang setara dengan manusia, serta satu kesatuan ekosistem yang terikat dan saling mendukung. *Lomborg dan yang sepaham dengannya telah mendorong orang untuk tidak mempercayai gerakan lingkungan yang salah satunya digerakkan melalui komunitas lokal yang meyakini lingkungan sebagai entitas otonom. Ekofeminisme dan Deep Ecology yang banyak terinspirasi dari gerakan (perempuan) di komunitas lokal, misalnya, lantas dituduh berlebihan dalam menempatkan alam sebagai pusat dari kehidupan hingga nyaris mempertuhkannya.*

Sementara gerakan ekofeminisme dan *Deep Ecology* adalah gerakan yang mencoba mendorong kesadaran menjaga alam (tumbuhan dan hewan adalah di antaranya), karena antara manusia dan mereka adalah satu kesatuan yang terikat dalam ekosistem. Ekofeminisme mengajarkan kita untuk menjaga tumbuhan, hewan, hutan dan lingkungan sekitar dengan pendekatan yang lebih keibuan (feminin). Alam harus diperlakukan dengan cinta dan kasih, karena pada hakikatnya mereka sama dan sederajat dengan manusia (Kusumaningtyas, 2013; Zhang, 2022).

Hubungan mistis komunitas lokal dengan alam itulah yang tidak dibayangkan oleh aktivis lingkungan semacam

ekofeminisme, tetapi sekaligus disalahpahami oleh para antroposentrisme semacam Lomborg. Para antroposentris menganggap bahwa komunitas lokal mempertuhankan alam, padahal mereka membangun hubungan intim dengan alam sebagai jalan menuju Tuhan dan untuk menjaga keseimbangan semesta. Cara mereka memahami Tuhan memang tidak sama dengan manusia modern. Tepatnya mereka berbeda dengan para penganut agama Ibrahimiah yang melihat Tuhan sebagai sesuatu yang transenden, supranatural dan sulit dijangkau manusia. Sebaliknya komunitas lokal melihat Tuhan berada dalam semesta meskipun bukan atau tidak lebur dengan alam itu sendiri. Thomas Aquinas (1923:104; 1927:103) menyebutkan dalam *summa theologicanya* bahwa Tuhan hadir di mana-mana di alam ini meskipun tidak bisa kita katakan bahwa alam adalah Tuhan itu sendiri.

Bagi komunitas lokal alam di sekitar mereka, baik itu tumbuh-tumbuhan, binatang dan mikroorganisme adalah sosok yang hidup, beridentitas dan berkarakter. Nurit Bird-David (1999:77) menyebutnya *personhood*, makhluk yang berkepribadian seperti halnya manusia. Itulah sebabnya di komunitas lokal mereka memberi sebutan atau gelar bagi tumbuhan, tanah dan hutan sama seperti manusia. Di antara gelar itu identik dengan perempuan, misalnya *butayya anrongku* (tanah adalah ibuku) dan *Sangiangseri* (Dewi Sri) untuk menyebut padi.

Komunitas Karampuang memiliki berbagai ritual yang terkait erat dengan alam, semisal *mappogau sihanua* (menata kampung), *massulo beppa* (ritual menerangi penganan), *mappatinro henne* (ritual menidurkan dan merayu padi) dan *ammanre ase lolo* (ritual menyantap beras muda/setelah panen padi). Ritual ini merupakan cara komunitas ini menjalin hubungan intim dengan alam sekaligus mendekatkan diri dan mensyukuri nikmat Tuhan. Dalam berbagai

ritual itu peran perempuan amat menonjol. Posisi dan peran perempuan dalam berbagai ritual tersebut menggambarkan bahwa hubungan-hubungan dengan alam dalam Komunitas Karampuang membutuhkan karakter feminin.

Sejauh ini Komunitas Karampuang telah menjadi salah satu lokus menarik dalam kajian feminisme. Beberapa tulisan telah menggambarkan itu, di samping tulisan lain dengan tema berbeda (Ansaar 2016; Mukhlis, Hermansyah, and Haris 2021; Mustamin et al. 2023; Nasruddin, Wikantari, and Harisah 2014). Tetapi yang merekam hubungan antara perempuan dengan alam dalam relasi yang mistis, sependek penelusuran penulis belum dilakukan. Untuk itulah artikel ini disusun dengan tujuan menggambarkan peran penting perempuan dalam komunitas tersebut sekaligus bagaimana mereka berelasi dengan alam dengan cara-cara mistis. Selanjutnya tulisan ini menjelaskan bagaimana relasi itu menjadi penting dalam konteks menjaga alam dan menyelamatkan lingkungan. Pada titik akhir tulisan ini berupaya membantah asumsi kaum antroposentrisme yang menganggap bahwa gerakan lingkungan terperangkap dalam alarmisme dan sekaligus menjawab pandangan mereka yang menganggap bahwa gerakan lingkungan yang cenderung mistis di komunitas lokal terjatuh pada mempertuhankan alam dan mengabaikan manusia.

METODE

Tulisan ini berbasis pada *field work* dengan kualitatif sebagai metode pilihan dalam penelitian. Metode ini, seperti disebutkan oleh (Neuman 2011, 27–29) menitik beratkan pada pencarian makna, pengertian atau pemahaman tentang suatu peristiwa dengan terlibat langsung dalam mengamati peristiwa, terutama dalam hal ini yang terkait dengan perempuan dan alam di Komunitas Karampuang-Kabupaten Sinjai, Sulawesi Selatan. Selain itu, metode kualitatif bisa digunakan untuk memahami keyakinan, pengalaman, sikap, perilaku, dan interaksi dengan alam dari komunitas yang diteliti (Patton 1990; Pathak, Jena, and Kalra 2013). Penggalan data dilakukan dengan cara

wawancara mendalam dan observasi. Dua cara ini menurut Creswell (2016:47) adalah tipikal penelitian kualitatif. Wawancara mendalam dilakukan pada pemangku adat, tokoh perempuan setempat (terutama sanro), beberapa perempuan biasa dan juga pemerintah setempat. Informan dipilih berdasarkan keterlibatan dalam ritual dan pemahaman mereka tentang ritual lingkungan. Khusus informan dari kalangan perempuan dipilih berdasarkan keterlibatan dalam ritual atau merupakan tokoh adat di komunitasnya.

Berbasis wawancara mendalam dan observasi, penelitian ini mencoba menyibak data-data baik yang diistilahkan Geertz, (1973:27), *thin description* (deskripsi permukaan) maupun *thick description* (deskripsi mendalam). Berdasarkan hal tersebut analisa dilakukan dengan cara interpretasi melalui tafsir terhadap struktur permukaan dan struktur terdalam dari kebudayaan tersebut.

PEMBAHASAN

Komunitas Karampuang dan Perempuan

Terletak di dataran tinggi dengan sawah dan hutan membentang luas. Memasukinya seperti kita terlempar ke dunia dongeng tentang kampung yang sejuk, bersahaja, lingkungan yang menghijau, alam yang masih asri dan sesekali berkelumun halimun. Tetapi ini bukan negeri dongeng, melainkan Karampuang, kampung yang nyata berada di Desa Tompobulu, Kecamatan Bulupoddo, Kabupaten Sinjai. Ke kampung ini memerlukan perjalanan cukup panjang; dari Makassar ke Sinjai sekira 170 KM, untuk selanjutnya menempuh jalan mendaki dan sedikit berkelok menuju Bulupoddo. Untuk sampai di Karampuang perjalanan dilanjutkan dengan jalan kaki menelusuri setapak dengan pohon-pohon hijau di sekeliling. Alamnya asri, pohonnya memancang gagah, dan sawahnya menghijau (menguning) karena tangan-tangan penduduknya tidak jahil merusaknya. Mereka telaten merawat lingkungan sekitar.

Sisik milik Karampuang tidak jauh berbeda dengan daerah-daerah lainnya di Sulawesi Selatan (Sulsel), yakni selalu ada jejak *To Manurung* (orang yang diturunkan dari negeri atas) atau *To Tompo* (orang yang muncul dari negeri bawah). *To Manurung* dan

To Tompo ini merupakan awal kisah dunia tengah (*lino/ale kawa*) dihuni makhluk. *To Manurung* pertama direpresentasikan oleh *Batara Guru* yang diturunkan dari *Tompotika ri Boting Langi*, sebuah negeri atas di Kayangan, sementara *To Tompo* pertama adalah *We Nyili Timo* dari *paratihi* (negeri bawah) yang mumbul melalui busa ombak. Ia disebut dengan gelar *Tompoe ri Busa Empong* (muncul dari bawah melalui busa ombak) (Andaya, 2018: 2–4; Imran, 2019: 95). Sementara Karampuang sendiri lebih mengenal istilah *To Manurung* daripada *To Tompo*. Kata Karampuang adalah istilah yang beririsan erat dengan *To Manurung* di tempat itu.

Dua tokoh adat, *To Matoa Puang Tola* dan *Gella Puang Mangga* menjelaskan, Karampuang berasal dari kata *karampulu* atau ‘bulu-bulu meremang’. Situasi yang menggambarkan suasana mistis dan sedikit mencekam yang menyungkupi perasaan para penduduk di tempat itu ketika muncul *To Manurung* pertama di atas bukit yang dikenal dengan *Batu Lappa*. Berdasarkan Lontara Karampuang, Puang Tola menuturkan kisah lengkapnya sebagai berikut:

Zaman dahulu tempat ini adalah lautan. Sedikit saja daratan yang terlihat, salah satunya Karampuang. Daratan yang menyembul bak tempurung kelapa di permukaan air disebut *Cimbolo*. Di puncak *Cimbolo* inilah muncul *To Manurung* yang kelak digelar *Manurung KarampuluE*, dia yang kehadirannya telah menjadikan bulu kuduk warga mengirik. Setelah *Manurung KarampuluE* diangkat oleh warga menjadi raja, maka dia memimpin warga untuk membuka lahan-lahan baru. Tak lama kemudian dia mengumpulkan warganya dan berpesan, “*eloka tuo, tea mate, eloka madeceng tea maja*, saya mau hidup dan tidak mau mati, saya mau menjadi baik tidak mau menjadi jelek.” Kata *KarampuluE* tadi akhirnya berubah menjadi Karampuang. *Manurung KarampuluE* ini adalah seorang perempuan yang mempunyai enam orang adik laki-laki. Keenamnya kemudian menyebar ke beberapa daerah mendirikan kerajaan. Daerah itu antara lain *Ellung Mangenre*, *Bonglangi*, *Bontona Barua*, *Carimba*, *Lante Amuru*, dan *Tassese*.

Sementara *Tomanurung KarampuluE* sendiri tetap berdiam di Karampuang dan meneruskan kepemimpinannya di daerah ini. Sebelum keenam adiknya meninggalkan Karampuang, ia kemudian berpesan, “*no’no makkale lembang nu maloppo koanlinrungngi komatanre accinongngi wakkeleri na kuala lisu*. Adik, silahkan kalian pergi ke daratan, kalian menjadi raja di sana tapi kebesaranmu itu kelak akan melindungi Karampuang supaya kamu menjadi tinggi, tapi ketinggianmu itu atau kehormatanmu itu juga menaungi Karampuang. Tapi segala kehendakmu harus adalah atas izin kehendak saya, kalau tidak kebesaranmu akan aku ambil kembali” ” (Wawancara Galla Puang Tola, *To Matoa* di Karampuang, Juli 2005; Syamsurijal & Idrus, 2010: 15).

Jejak sejarah Karampuang tadi memiliki dua dimensi penting. Pertama, mereka ingin menegaskan bahwa Karampuang adalah *possitana* atau “pusat dunia”. Sebagai pusat dunia maka dari sanalah segala sesuatu bermula. Pandangan semacam ini lazim ditemukan dalam masyarakat lokal. Mereka membangun narasi bahwa pusat adalah mereka. Dalam perspektif *cultural studies*, politik geografis yang dibangun oleh komunitas lokal dengan membangun narasi bahwa tempat mereka adalah sentrum adalah cara mereka melawan dominasi dari kebudayaan besar yang sering menempatkan mereka sebagai periferi. Cara ini merupakan perlawanan balik dari komunitas lokal yang sering kali dipinggirkan, dianggap terpencil dan ketinggalan dalam peradaban (Clarke, 2016).

Pandangan soal Karampuang sebagai pusat, juga merupakan wujud perlawanan terhadap sejarah Sinjai versi resmi pemerintah. Dalam versi pemerintah, jejak Karampuang tidak ditemukan dalam latar belakang terbentuknya Sinjai. Karampuang “tenggelam” dalam bayang-bayang dua kerajaan besar yang dianggap sebagai cikal bakal munculnya Sinjai, yakni Kerajaan *Tellu LimpoE* dan Kerajaan *Pitu LimpoE*. *Tellu LimpoE* adalah kerajaan yang membawahi beberapa kerajaan di dekat pesisir pantai seperti kerajaan Tondong, Bulu-Bulu dan Lamati. Sedangkan kerajaan *Pitu LimpoE* memerintah beberapa kerajaan di dataran

tinggi yakni kerajaan Turungen, Manimpahoi, Terasa, Pao, Manipi, Suka dan Bala Suka. Seorang budayawan Sinjai, Muhannis pernah menampilkan Karampuang sebagai pusat dari keberadaan Sinjai dalam satu seminar. Ia mendasarkan pendapatnya bahwa di Karampuanglah ditemukan beberapa benda-benda keramik dan beberapa peninggalan yang menunjukkan itu. Pendapatnya tidak diterima oleh peserta seminar karena menurut mereka, tidak ada jejak Karampuang dalam sejarah Sinjai. (Wawancara Muhannis, Budayawan Sinjai, Makakassar-Mei 2005; Muhannis, 2013).

Kedua, cerita di atas juga menunjukkan bahwa sejarah komunitas Karampuang dimulai oleh perempuan. Sejarah itulah yang menjadi salah satu alasan penting mengapa perempuan di tempat ini sangat dihormati. Tetapi sebelum ke soal perempuan ini, sebaiknya versi lain dari latar belakang Karampuang ini perlu dikemukakan.

Versi itu, demikian dijelaskan Puang Manga, menyebutkan Karampuang sebagai simbol yang mewakili dua kerajaan besar pada masanya, yaitu Kerajaan Gowa dan Bone. Nama Karampuang diasumsikan berasal dari gabungan kata *Karaeng* dan *Puang*. Karena itulah, diduga kuat bahwa Karampuang pernah berada di bawah pengaruh kedua kerajaan tersebut. Cerminannya terlihat dalam pakaian adat yang dikenakan oleh dua pemangku adat Karampuang, yaitu *Arung (Tomatoa)* memakai *songkok guru* (penutup kepala khas raja Bone), dan *Gella*, menggunakan *passapu* (ikat kepala khas Kerajaan Gowa). Penjelasan tambahan diungkapkan Halilintar Latif, budayawan Sulsel, adapun Kerajaan Gowa yang dimaksud adalah kerajaan Pitu LimpoE. Beberapa kerajaan yang masuk dalam kerajaan tersebut seperti kerajaan Bala Suka adalah bagian dari pasukan kavaleri berkuda kerajaan Gowa. Selain itu, kerajaan-kerajaan di bawah kendali Pitu LimpoE menggunakan bahasa Konjo sebagai bahasa ibu. Sementara yang dimaksud dengan kerajaan Bone adalah kerajaan Tellu LimpoE. Kerajaan-kerajaan yang dibawah oleh kerajaan ini memang menggunakan bahasa Bugis. Sementara Karampuang sendiri, demikian Halilintar Latif, adalah kerajaan yang berdiri sendiri atau

kerajaan transisi yang tidak dikuasai oleh kerajaan Tellu LimpoE, tidak pula dikendalikan oleh kerajaan Pitu LimpoE (Syamsurijal & Idrus, 2010: 17-18).

Kembali ke soal posisi perempuan dalam komunitas ini, seperti disebutkan sebelumnya, sejarah Karampuang adalah sejarah yang dimulai oleh perempuan. Melalui tangan perempuan inilah kekuasaan dibagi kepada adik-adiknya yang laki-laki. Selain itu simbol-simbol perempuan dan tanda yang menunjukkan perempuan memiliki posisi penting di komunitas terang terlihat dalam arsitektur rumah adat. Secara umum rumah adat itu tetap mencirikan arsitektur rumah pada umumnya di Bugis-Makassar yang selalu terdiri dari tiga tingkatan. Ada kolong rumah (*siring*), terdapat badan rumah (*ale bola/ale kawa*) dan juga dilengkapi *rakkaing* atau parabola (bagian atas dari rumah). Tiga tingkatan tersebut merepresentasikan kosmologi masyarakat Bugis-Makassar yang mengenal adanya dunia atas, dunia tengah dan dunia bawah (Syamsurijal 2023:270). Tetapi selain itu beberapa bentuk arsitektur dan ornamen rumah di Karampuang menyimbolkan perempuan. Misalnya pintu rumah tidak di depan, pun bukan dari samping melainkan di tengah. Pintu itu adalah simbol “milik” perempuan yang paling berharga yang berada di tengah-tengah. Kemudian pintu ini memiliki gembok dari batu. Ini mengisyaratkan bahwa kehormatan seorang perempuan harus dijaga dan dikunci rapat-rapat. Kehormatan perempuan Karampuang adalah simbol dari kehormatan negeri itu. Persis di samping pintu terdapat dua dapur besar. Lambang dari buah dada perempuan. Sekaligus ini menunjukkan pula bahwa perempuan adalah sumber kehidupan, sebagaimana dapur adalah sumber kehidupan di rumah. Kemudian di sudut rumah, di tiang dan di dinding memiliki hiasan-hiasan kayu yang disebut dengan *bate-bate* atau tanda-tanda. Ini juga merupakan simbol perhiasan bagi kaum perempuan (Ansaar, 2016; Syamsurijal and Idrus, 2010: 18).

Mungkin bagi sebagian orang, bentuk arsitektur itu sepele, terutama yang sudah intim dengan arsitektur dengan ciri tertentu, sering mereka tidak menganggapnya

bermakna, tetapi bagi perancangannya semua bentuk rumah memiliki makna (Fireza and Nadia, 2020; Sibarani and Ekomadyo, 2021). Bagi Komunitas Karampuang sendiri, makna itu, sebagaimana dijelaskan oleh Hayati-sosok yang sering terlibat dalam acara adat di Karampuang- erat irisannya dengan perempuan. Diyakini perancang awal arsitektur rumah Karampuang adalah *Nene' Makkunrai Indo ri Karampuang* atau tidak lain adalah *To Manurung Karampulue*. Sejak mula dia telah merancang rumah dengan simbol yang erat kaitannya dengan perempuan. Arsitektur dan struktur rumah tidak pernah berubah hingga sekarang. Itulah sebabnya beberapa penelitian tertarik dengan simbol dan arsitektur rumah di Karampuang dan mengaitkannya dengan kesetaraan gender (Ansaar 2016:395; Nasruddin et al. 2014:5).

Dalam struktur adat yang dikenal dengan *ade eppa* (adat empat) yang digambarkan *eppa alian tetenna anuae* (empat tiang penopang keutuhan negeri) , perempuan juga berada di dalamnya. Keempat pemangku adat itu adalah *Arung Tomatoa*, *Gella*, *Sanro* dan *Guru*. *Arung Tomatoa* adalah raja, *Gella* (pelaksana eksekutif/perdana menteri), *Sanro* (adalah ahli spiritual dan pemimpin ritual) dan *Guru* menangani masalah keislaman. *Ade eppa* menyerap empat unsur kehidupan manusia yakni api, tanah, angin dan air. Dalam ungkapan masyarakat Karampuang disebut *Api Tetongang Arung*, api adalah raja. *Gella tudang ade'*, *gella* adalah tanah. *Anging rekko sanro*, rukuknya angin adalah *sanro*. *Wae suju' guru*, sujudnya guru adalah air. Keempatnya adalah satu kesatuan (*eppa temma sarang*); satu untuk empat, empat untuk satu. *Sanro* dijabat oleh perempuan. Perempuan dianggap sumber kehidupan dan merepresentasi kesuburan dan bumi. Karena itulah perempuan menangani masalah-masalah spiritual dan ritual, terutama yang berkaitan dengan tanah, hutan dan alam sekitar.

Posisi perempuan yang direpresentasikan pada jabatan *sanro* membuat ruang kerja mereka berada seputar hal-hal domestik-spiritual, tetapi kendati demikian mereka memiliki suara yang diperhitungkan. Dalam musyawarah adat yang disebut *mabahang*, suara perempuan menentukan.

Mereka memang tidak terlibat dalam *mappassisahung ade* (adu pendapat), tetapi mereka telah punya keputusan bersama dalam rapat yang lebih domestik dan terbatas dan hanya dihadiri perempuan. Hasil keputusannya itulah yang nanti akan disampaikan setelah diskusi sesama laki-laki telah sampai ke puncaknya. Biasanya suara dari rapat perempuan yang terbatas dan senyap itulah yang justru menjadi penentu hasil keputusan dalam *mabahana*. Secara berkelakar *Sanro Puang Jenne* menyatakan *tencaji gaue ko de gaga seddana makkunrai''nasaba niga elo annasu ko de'gaga makkunrai* (acara tidak akan berjalan tanpa suara perempuan, sebab siapa yang akan memasak tanpa perempuan. Pernyataan yang menarik, mengingatkan kita akan pesan Frans Fanon (1967) bahwa gerakan perempuan justru yang efektif itu dari ruang domestik, sebab, selain karena ruang publik telah disesaki oleh negara dan kapitalisme, juga ruang domestik yang terkesan remeh itu justru dapat mengancam keberlangsungan hidup di ruang publik.

Ritual Merayu Padi: Ritus Mistis Perempuan dan Alam dalam Menjaga Lingkungan

Senja baru saja tumbang di balik gunung, ketika rumah adat To Matoa Arung mulai ramai dikunjungi warga. Malam yang baru saja merangkak itu diterangi oleh *sulo-sulo* (pelita yang dibuat dari bambu) dan *pesse pelleng* (pelita dari buah kemiri). Di atas rumah seorang perempuan berusia senja tengah menata sesajen. Tubuhnya meski terlihat ringkih dibalut usia tetapi kegesitan tidak sirna dari gerak-geriknya. Ia memandu sekian perempuan mewalakkan nasi ketan (*sokko*), telur (*tello*), lauk ayam (*pallisek manu*) di atas beberapa piring. Sementara beberapa yang lain meletakkan daun sirih (*rekko ota*), pinang, dan dupa di tempat yang telah disiapkan. Sesajen diletakkan mengelilingi *indo henne/indo ase* (induk benih padi) yang diletakkan di tengah rumah. Padi itu merupakan bakal benih yang akan ditabur keesokan harinya. Tetapi sebelum penaburan dilakukan maka dilakukan sebuah ritual yang mempererat hubungan batin antara padi

dengan para masyarakat petani.

Setelah semua sajian diletakkan pada posisinya masing-masing. *Sanro* Perempuan tersebut lalu meminta semua mundur, duduk melingkar. Di depan duduklah *sanro* perempuan tersebut. Di belakangnya melingkar beberapa perempuan, lalu setelah itu duduklah kaum laki-laki. Perempuan tua mengambil sejumput dupa, menaburkannya di atas bara api yang tergeletak di dalam navikula (wadah dupa). Asap membumbung, bau wangi yang mistis mengelumuni ruangan. Di tengah asap dan bau harum dupa, terdengarlah suara *sanro* itu merapalkan mantra rayuan pada sang padi yang diyakini adalah perwujudan Sangiangsri. Suaranya mendayu, tetapi di waktu tertentu melengking. Di Karampuang yang membacakan mantra itu adalah *Sanro Perempuan*, sementara di tempat yang ada bissunya, mantra yang disebut *memmang* (kidung rayuan) ditembangkan oleh para *bissu*.

Setelah mantra dirapalkan, selanjutnya dibacakanlah *sureq meong palo karallae* (kucing tiga warna) yaitu satu bagian dalam *La Galigo* yang memuat kisah perjalanan Sangiangsri bersama kucing pengasuhnya. Pembacaan *sureq* ini sering tidak lagi dilakukan karena kurangnya orang yang bisa *massureq* (membaca *sureq*). Setelah proses itu selesai, doa bersama dialunkan, dipimpin oleh *guru*. Di sini terlihat dalam hal spiritualitas, *sanro* perempuan yang merepresentasikan adat dan *guru* yang mewakili Islam berbagi peran dalam ritual.

Ritual ini di Karampuang disebut dengan *mappatinro henne* (menidurkan padi). Ritual ini mirip dengan *maddojabine* di daerah lain di Bugis. Tujuannya adalah merayu Sangiangsri yang keesokan harinya akan dilepas untuk ditanam di sawah. Melalui ritual ini, ia diperlakukan dengan perasaan kasih, melepas ia pergi dengan harapan kembali dengan lebih subur saat panen tiba (Nurhalisa, 2022; Sulkarnaen, 2018). Dalam naskah lontara disebutkan: *Rekko maeloko maega asemu papadai ana loloe. Taranakenna wise'sae pada tea risalai* (Jika ingin hasil padimu subur, maka sentuhlah ia sebagaimana engkau menyentuh bayi. Asuhlah tanaman bagai anak yang tidak ingin ditinggalkan (Munawar 2022:307). Hal ini menggambarkan

bagaimana relasi yang harus dibangun oleh petani dengan padinya atau manusia dengan tanamannya. Hubungan mereka harus dilandasi dengan kasih.

Dalam pandangan kaum ekofeminisme, kerusakan alam terjadi karena perlakuan manusia yang sangat eksploitatif terhadap bumi. Tumbuhan, hutan, tanah dan alam lainnya diperlakukan layaknya benda yang dapat diperlakukan seenaknya demi memenuhi kebutuhan manusia. Para aktivis ekofeminisme menganggap bahwa eksploitasi terjadi karena dilakukan dengan cara-cara maskulin. Karakter maskulin ini cenderung ingin mengelola alam secara serampangan, efisien, efektif tetapi eksploitatif (Ayom Mratita Purbandani and Mahaswa 2022, 231; Fahimah 2017; Wulan 2007)

Cara maskulin tidak mungkin menyentuh padi sebagaimana menyentuh bayi, tetapi malah menggasaknya dengan mesin-mesin. Mereka ingin cepat, efektif dan efisien, tetapi menghasilkan banyak. Mereka tidak akan pernah memperlakukan tanaman seperti anak sendiri, tetapi melihatnya sebagai benda yang dapat memberi untung. Karena itu pilihan kaum ekofeminisme, alam harus dikelola secara feminin. Alam harus disentuh layaknya ibu yang sedang merawat anaknya (Maulana and Supriatna 2019, 275). Dalam komunitas Karampuang mereka memperlakukan padi dan tanaman lainnya seperti memperlakukan manusia yang dicintai. Meskipun tentu saja komunitas Karampuang ini tidak mengerti apa itu ekofeminisme, tetapi mereka paham yang bisa berelasi dengan rasa dan kasih dengan padi, tumbuhan lainnya dan lingkungan secara umum tentu adalah perempuan. Karena itulah mereka menyerahkan ritual-ritual yang terkait tumbuh-tumbuhan ini pada perempuan. Tentu saja dalam pengelolaan sawah, kebun dan tanah laki-laki juga terlibat, tetapi mereka melakukan secara seimbang dengan perempuan. Sejalan dengan itu, temuan Wiyatmi (2019:381–388) terhadap cerita rakyat di berbagai tempat di Indonesia menunjukkan peran penting perempuan dalam menjaga alam kendati mereka tidak pernah tahu apa itu ekofeminisme.

Ritual *mapitinro henne* tadi juga memperlihatkan satu hal penting, yakni relasi

itu bukan sekadar hubungan biasa, tetapi dilandasi dengan nuansa mistis dan religius. Nada mistis dan religius di sini bukan berarti *mappatinro henne* itu adalah ritual penyembahan manusia terhadap padi atau Sangiangsri. Praktik mereka tidak sama dengan asumsi Tylor yang kemudian dikembangkan di Indonesia oleh para akademisi dengan memandang komunitas lokal sebagai penganut animisme dan dinamisme. Pandangan Tylor ini menganggap bahwa komunitas lokal itu melakukan ritual pada tumbuhan atau benda tertentu karena menganggap bahwa tumbuhan itu mengandung spirit atau kekuatan yang bisa mendatangkan bahaya atau manfaat (Tylor 1920, 1:107–10).

Mappatinro henne mirip dengan apa yang disebut oleh Nurit Bird David sebagai relasi epistemologi. Hubungan semacam ini dilandasi oleh tiga hal. *Pertama*, alam (tumbuhan, hewan, tanah, mikroorganisme) seperti halnya manusia berkepribadian (*personhood*). *Kedua*, karena alam juga memiliki kepribadian maka manusia dan alam itu dianggap sama posisinya, sederajat, tetapi beda dimensi. Pandangan ini berbeda dengan kaum antroposentris yang melihat manusia lebih tinggi dari alam. *Ketiga*, manusia dan alam yang posisinya sederajat dan sama-sama memiliki kepribadian harus menjalin hubungan yang intim satu sama lain. Keduanya saling memperlakukan dengan kasih sayang. Manusia menyayangi alam, sebaliknya alam memenuhi kebutuhan vital manusia (Bird-David et al. 1999:71 & 77–79). Hubungan mistis-religius itu bisa diwujudkan dalam berbagai ritual, seperti *mappatinro henne* yang dilakukan oleh Komunitas Karampuang, tentu dengan perempuan sebagai poros pentingnya. Perempuan dipercaya memimpin ritual bukan hanya karena sifat feminin mereka, seperti telah disebutkan sebelumnya, tetapi juga dianggap lebih sedikit potensinya berbuat dosa terhadap sesama manusia lantaran mereka lebih dominan berada di ruang domestik.

Sebelum Bird-David sendiri, telah ada Arne Naess (2005) yang memperkenalkan *deep ecology*. Konsep ini menyatakan bahwa alam memiliki nilai intrinsik, adanya satu nilai

atau kepribadian yang melekat dalam dirinya. Selama ini, demikian Naess, manusia berhubungan dengan alam tidak dalam relasi yang betul-betul bertaut, ada ego menyendiri dari manusia karena hanya melihat alam sebagai benda belaka. Hubungan itu tidak dilandasi oleh pemahaman bahwa alam juga memiliki nilai-nilainya sendiri dan bukan baru bermakna setelah manusia memanfaatkannya. *Deep ecology*, menekankan perlunya hidup yang selaras antara manusia dengan alam karena adanya nilai intrinsik yang dimiliki masing-masing.

Kesadaran semacam inilah yang muncul pada komunitas Karampuang sehingga muncullah, misalnya, *ritual mappatinro henne*. Mereka meyakini padi dalam dirinya adalah Sangiangsri dengan kepribadiannya dan nilai-nilainya sendiri. Keyakinan semacam itu tercipta karena memang cerita tentang padi dalam masyarakat Bugis berasal dari seorang *Dewi ri Boting Langi* (Dewi di Kayangan). Ia semula adalah putri Dewa Patotoe yang bernama *We Oddang Riu*. Putri cantik jelita yang menggemparkan kayangan. Cahaya kecantikan yang memancar dari tubuhnya menembus tujuh lapis kain dan tujuh lapis kelambu, sehingga dipasang berapa pun lapis baju dan dilindungi berlapis kelambu, ia tetap terlihat seperti telanjang. Negeri kayangan dibuat mabuk. Istana para dewa terguncang. Para putra-putra dewa berebut ingin menyuntingnya menjadi istri. *Patotoe* mengambil keputusan, memohon pada *Dewata Sewwae*, mengubah *We Oddang Riu* menjadi Sangiangsri (dewi padi) yang akan memenuhi kebutuhan makanan manusia dan para dewa. Ia kemudian berubah menjadi setangkai padi dengan bulirnya yang kuning. Namanya berubah menjadi Sangiangsri. Ibu pengasuhnya berubah menjadi *meong palo karallae*, pengiringnya ada yang menjadi tumbuh-tumbuhan dan ada yang jadi hujan. Sementara putra-putra dewa yang ingin memperistrikannya karena kecewa tidak bisa memiliki *We Oddang Riu*, ada yang berubah menjadi hama, badai dan seluruh binatang yang bisa mengganggu keberadaan padi (Lathief 2005:221–227; Pelras 2003:11–12).

Keyakinan yang hidup di masyarakat Karampuang berdasarkan cerita di atas

membuat mereka melakukan banyak ritual atau memperlakukan padi dan tumbuhan lainnya dengan penuh kasih sayang seperti berhadapan dengan manusia. Selain *mapatinro henne*, ritual lainnya yang masih terkait dengan memperlakukan padi secara baik adalah *mabissa lempu* (membersihkan lumpur) setelah menanam padi dan ritual *ammanre ase lolo* (ritual memakan beras baru). Jadi semua aktivitas mengolah padi; mulai dari menanam, merawat hingga menikmati hasilnya semua diritualkan. Ritual tadi untuk menegaskan bahwa hubungan mereka dengan padi bukan sebatas pengguna dengan yang digunakan, tetapi bahwa mereka ini harus hidup selaras. Manusia memperlakukan padi, tumbuhan, alam sekitar dan sesama manusia dengan kasih sayang, sebaliknya padi pun mengerti tugas utamanya diturunkan ke Dunia Tengah untuk memberikan kesejahteraan pada umat manusia.

Manusia dan Alam Saling Menopang: Menyanggah Antroposentrisme

Pandangan Lomborg yang dikemukakan di awal tulisan ini menunjukkan bahwa para kaum antroposentrisme tidak meyakini bahwa alam telah betul-betul rusak akibat ulah manusia. Sebaliknya mereka menuduh bahwa orang seperti Naess atau kaum kosmosentris lainnya, telah menjadikan alam segala-galanya, sementara manusia kehilangan posisi dirinya sebagai subjek yang diberi peluang untuk mengolah alam.

Mengenai data-data yang dikemukakan Lomborg, telah banyak yang memberikan bantahan, misalnya Stiglitz (2020) yang menganggap data yang digunakan Lomborg hanya yang sesuai dengan kebutuhannya dan tidak memperdalam analisisnya terhadap kerugian yang ditimbulkan oleh perubahan iklim. Tetapi sikap kaum antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat dan kedudukannya lebih tinggi dari tumbuhan, hewan dan lainnya, perlu direvisi. Berdasarkan praktik yang dilakukan oleh Komunitas Karampuang, manusia dengan alam seharusnya hidup secara selaras dan setara. Ritual *Mappatinro Henne* menunjukkan bahwa tumbuhan seperti padi dengan manusia sederajat, keduanya harus berelasi dengan

saling menghormati. Manusia tidak bisa mengambil dari alam dan mengeksploitasi secara berlebihan melebihi kebutuhan vitalnya. Sejalan yang dikatakan Naess (2005), hak manusia terhadap alam adalah memenuhi kebutuhan vitalnya, tetapi kenyataannya manusia mengambil melebihi apa yang dibutuhkan karena manusia ingin menjadi penguasa dunia.

Pandangan kaum antroposentris melihat alam semata sebagai objek yang memungkinkan mereka mengelolanya tanpa batas berbeda dengan cara pandang Komunitas Karampuang yang melihatnya sebagai sama-sama subjek. Alam dan manusia dianggap sama-sama berpartisipasi dalam menyelesaikan persoalan manusia. Jadi bukanlah manusia sendiri yang semata-mata menyelesaikan masalahnya dan alam hanya alat pendukung semata. Lévy-Bruhl (2020: 421), antropolog Prancis, menyebut ini *participation* atau saya tambahkan sebagai *equal participations*. Salah satu contoh yang menarik di komunitas lokal, termasuk di Karampuang, ketika terjadi bencana alam, mereka segera menemui alam dengan ritual tertentu. Dalam pandangan Bird-David (1999) itulah relasi epistemologi, mengajak alam untuk menjaga keseimbangan kosmos secara bersama-sama.

Selain itu pandangan antroposentris bahwa komunitas lokal yang sangat kosmosentris telah menjadikan alam sebagai Tuhan dan menyingkirkan manusia dari kehidupan. Bagi Komunitas Karampuang, alam tidak dilihat sebagai Tuhan, tetapi sesama makhluk yang sederajat yang memiliki kepribadian. Mereka tidak menyembah alam, tetapi menjalin hubungan yang seimbang. Cara ini tidak menafikan keberadaan manusia, melainkan meyakini bahwa kesejahteraan manusia tergantung pada keselarasan ekosistem secara keseluruhan. Keselarasan itu salah satunya dikuatkan melalui ritual. Ketika Komunitas Karampuang harus menebang pohon untuk kepentingan membangun rumah, maka mereka berdialog dengan alam dalam ritual *mapigau sihanua*, lalu kayu diboyong dalam ritual *maddui kayu*.

Pandangan antroposentris ini juga menancap kuat pada penganut Agama

Ibrahimiiah (Islam, Kristen dan Yahudi). Islam, misalnya, meyakini manusia sebagai pusat dan pemimpin dunia. Manusia dalam Islam disebut sebagai khalifatullah, pemimpin di muka bumi. Atas dasar kekhalifaahnya maka manusia bisa mengelola bumi untuk kepentingan kesejahteraan manusia. Agama lain seperti Kristen juga meyakini ini, mereka menganggap Tuhan telah memberikan kekuasaan pada manusia untuk beranak pinak dan memenuhi bumi serta menguasainya. Jika melihat hubungan antara masyarakat lokal dan alam, pandangan lingkungan dari penganut agama ibrahimiiah penting untuk ditinjau kembali. Cara-cara komunitas semacam Karampuang mengelola lingkungan bisa menjadi inspirasi untuk memahami ulang ajaran agama. Misalnya posisi kekhalifaan, apakah betul yang dimaksud khalifah adalah bisa mengelola tanpa batas? Apakah makna memakmurkan bumi, seperti yang sering menjadi alasan kaum antroposentris yang bersandar pada ajaran agama, adalah eksploitasi? Atau justru maksudnya adalah memenuhi kebutuhan manusia sekaligus menjaga kesuburan alam? Bukankah agama juga melarang melakukan pengrusakan dan eksploitasi alam. Kitab Suci telah menyindir kelakuan yang merusak; memabat hutan, menguras lautan, mengeruk tanah, lalu mereka terperangkap dalam bencana.

Selain itu, dalam hemat saya, agama-agama ibrahimiiah, terutama Islam yang lebih saya kenal, memiliki prinsip yang sama dengan komunitas lokal, bahwa alam juga memiliki karakter dan kepribadian, atau seperti disebut Naess (2005) memiliki nilai intrinsik. Mereka adalah tanda-tanda kekuasaan Tuhan, darinya manusia perlu belajar. Bahkan dalam Islam diyakini bahwa alam juga memiliki nilai intrinsik karena mereka juga bertasbih dan beribadah pada Tuhan.

PENUTUP

Ritual yang terkait dengan alam di Karampuang menunjukkan bahwa, Pertama, cara menjaga alam di komunitas lokal berbasis pada keyakinan bahwa tumbuhan, hewan, mikroorganisme dan alam secara umum dipandang sama dengan manusia, baik

posisinya yang sederajat maupun karena sama-sama memiliki kepribadian dan karakter. Berdasarkan pandangan inilah, Komunitas Karampuang kemudian membangun relasi dengan alam, baik untuk kepentingan mengambil manfaat dari alam, maupun secara bersama-sama menjaga keseimbangan kosmos. Dengan cara pandang seperti ini mereka mengelola alam lebih bijaksana dan hanya mengambil dari alam sesuai dengan kebutuhan vitalnya. Pendekatan ini lebih memungkinkan alam terjaga kelestariannya dibanding hanya melihat alam sekadar benda belaka.

Kedua, dalam membangun relasi intim dan harmonis dengan alam, poros utama adalah perempuan. Hal ini memang tidak terlepas dari sejarah dan nilai-nilai yang dianut oleh Komunitas Karampuang yang memang menghormati perempuan. Tetapi selain itu, karena mereka meyakini alam harus diperlakukan dengan penuh kasih sebagaimana memperlakukan manusia, maka perlu karakter yang lebih feminin. Perempuan lah yang dianggap paling tepat dalam mewakili karakter tersebut. Selain itu relasi dengan alam itu juga menekankan hubungan yang mistis, dalam arti bahwa hubungan itu diyakini sebagai hubungan makhluk yang sama-sama memiliki nilai-nilai intrinsik. Sekali lagi dalam pandangan komunitas Karampuang, perempuan lah yang paling mewakili. Ia dianggap memiliki nilai spiritual yang lebih baik karena ruang gerak nya lebih banyak pada ruang domestik. Sebagai catatan, posisi perempuan lokal yang lebih banyak pada ruang domestik ini, dikritik secara tajam oleh kaum feminisme, termasuk mereka yang tergabung dalam ekofeminisme. Tetapi perempuan di Karampuang justru membuktikan, ruang domestik tidak membuat mereka kehilangan peran, atau posisinya lebih rendah dari laki-laki. Justru dari dalam ruang domestik itu mereka menunjukkan peran yang krusial, terutama dalam menjaga lingkungan melalui berbagai ritual.

Ketiga, melalui cara pandang dan relasi Komunitas Karampuang, banyak pandangan-pandangan yang dianut oleh kaum antroposentris menjadi tidak relevan. Terutama ketika kaum antroposentris

menyerang *deep ecology* yang dianggap menyingkirkan manusia dari sistem kehidupan. Komunitas Karampuang justru menunjukkan adanya hubungan yang saling mendukung antara alam dan manusia tanpa menyingkirkan satu di antara yang lain.

Keempat, pandangan komunitas Karampuang tersebut ditimba dari pengetahuan lokal. Sumbernya tidak lain adalah pengetahuan leluhur yang berasal dari naskah-naskah La Galigo. Hal ini tidak hanya memberikan satu harapan untuk keberlangsungan lingkungan kita, tetapi pengetahuan lokal ini menjadi sumbangan berarti dalam menguatkan pengetahuan tentang gerakan perempuan dan lingkungan (ekofeminisme), jika selama ini ekofeminisme meragukan komunitas lokal/adat memberi peran pada perempuan, dalam kasus Karampuang justru perempuanlah sentralnya. Selain itu pengalaman masyarakat Karampuang ini memperkuat teori *deep ecology*, bahwa ternyata dalam masyarakat memang memiliki sistem pengetahuan tersendiri melalui mitos maupun manuskrip yang menunjukkan pengetahuan soal nilai-nilai intrinsik pada alam.

DAFTAR PUSTAKA

- Andaya, Leonard Y. 2018. "The Bissu: Study of a Third Gender in Indonesia." in *Gender in Focus: Identities, Codes, Stereotypes and Politics*, edited by A. Zamfira, C. de Montlibert, and D. Radu. Opladen-Berlin-Toronto: Barbara Budrich Publisher.
- Ansaar, Ansaar. 2016. "Makna Simbolik Arsitektur Rumah Adat Karampuang Di Kabupaten Sinjai." *Walasuji: Jurnal Sejarah Dan Budaya* 7(2):387–400. doi: 10.36869/wjsb.v7i2.139.
- Aquinas, Thomas. 1923. *The Summa Theologica*. Vol. 1. Chicago-London-Toronto: William Benton.
- Aquinas, Thomas. 1927. "Summa Theologica." *New Scholasticism* 1(1). doi: 10.5840/newscholas19271164.
- Ayom Mratita Purbandani, and Rangga Mahaswa. 2022. "Ekofeminisme Kritis: Menelaah Ulang Gender, Keadilan Ekologi, Dan Krisis Iklim." *Jurnal Perempuan* 27(3):227–39. doi: 10.34309/jp.v27i3.733.
- Bird-David, Nurit. 1999. "Animisme Revisited: Personhood, Environment, and Relational." *Current Anthropology* 40(Supplement February):67–91.
- Bird-David, Nurit, Eduardo Viveiros, and et.al. 1999. "'Animism Revisited': Personhood, Environment, and Relational Epistemology. Commentaries. Author's Reply." *Current Anthropology* 40:67–91.
- Clarke, David. 2016. "Theorising the Role of Cultural Products in Cultural Diplomacy from a Cultural Studies Perspective." *International Journal of Cultural Policy* 22(2):147–63.
- Creswell. 2016. *Design Qualitative, Quantitative and Mixed Methodes Approach*. London: Sage Publication.
- Fahimah, Siti. 2017. "Ekofeminisme: Teori Dan Gerakan." *Alamtara: Jurnal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* 1(1):6–18.
- Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York : Grove.
- Fireza, Doni, and Adli Nadia. 2020. "Kajian Semiotika Ornamen Dan Ragam Hias Austronesia Pada Arsitektur Tradisional Nusantara." *PURBAWIDYA: Jurnal Penelitian Dan Pengembangan Arkeologi* 9(2):183–98. doi: 10.24164/pw.v9i2.338.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books Inc.
- Imran. 2019. "Bissu, Genealogi Dan Tegangannya Dengan Islam." *Mimikri* 5(1):91–103.

- Kusumaningtyas, Purwanti. 2013. "Ecofeminist Spirituality Of Natural Disaster In Indonesian Written Folktales: A Semiotic Analysis." in *Ekofeminisme dalam Tafsir Agama, Pendidikan, Ekonomi, dan Budaya*.
- Lathief, Halilintar. 2005. "Kepercayaan Orang Bugis Di Sulawesi Selatan, Sebuah Kajian Antropologi Budaya." Hasanuddin.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 2020. "Primitive Mentality and Games of Chance." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 10(2):420–24. doi: 10.1086/709554.
- Lomborg, Bjorn. 2001. *The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World*. New York : Cambridge University Press.
- Lomborg, Bjorn. 2020. *False Alarm How Climate Change Panic Costs Us Trillions, Hurts the Poor, and Fails to Fix the Planet*. New York: Basic Books.
- Maulana, Risal, and Nana Supriatna. 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):261–76. doi: 10.17509/factum.v8i2.22156.
- Muhannis. 2013. *Karampuang Dan Bunga Rampai Sinjai*. Yogyakarta.: Ombak.
- Mukhlis, Suardi, Hermansyah, and Abdul Haris. 2021. "Application Of Customary Law In Preserving The Karampuang Traditional Forest." *Jurnal Ilmiah Administrasita'* 12(1):71–82. doi: 10.47030/administrasita.v12i1.321.
- Munawar, Andi Rahmat. 2022. *To Ugi*. Sulsel: Sempugi Press.
- Mustamin, Mustamin, Syamsudduha Saleh, Abd. Rahim Razak, Ilham Muchtar, and Suriyati Suriyati. 2023. "Islamic Educational Values in Local Wisdom Traditional Tradition of Mappogau Sihanua Karampuang Sinjai District." *IJORER : International Journal of Recent Educational Research* 4(2):188–202. doi: 10.46245/ijorer.v4i2.326.
- Naess, Arne. 2005. "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects." Pp. 33–55 in *Selected Works of Arne Naess*,. Dordrecht, the Netherlands: Springer.
- Nasruddin, Ria Wikantari, and Afifah Harisah. 2014. "Aspek Gender Arsitektur Rumah Adat Karampuang Di Kabupaten Sinjai, Sulawesi Selatan (Gender Aspects of Karampuang Traditional House in Sinjai Regency, South Sulawesi)." *Jurnal Ilmiah Seri Ilmu Teknik* (36).
- Neuman, W. L. 2011. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. 7th Edition. Boston.: Pearson.
- Nurhalisa, Nurhalisa. 2022. "TRADISI MADDOJA BINE DESA ANABANUA KABUPATEN WAJO." *SIWAYANG Journal: Publikasi Ilmiah Bidang Pariwisata, Kebudayaan, Dan Antropologi* 2(1). doi: 10.54443/siwayang.v2i1.465.
- Pathak, Vibha, Bijayini Jena, and Sanjay Kalra. 2013. "Qualitative Research." *Perspectives in Clinical Research* 4(3):78–87.
- Patton, M. 1990. *Qualitative Evaluation and Research Methods*. California: Sage Publications.
- Pelras, Christian. 2003. "Pendahuluan Siklus La Galigo Yang Tak Dikenal." in *La Galigo: Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*, edited by N. Rahman. Makassar-Barru: DEvisi Ilmu Sosial dan

Humaniora Pusat Kegiatan Penelitian
UNHAS & Pemerintah Kabupaten Barru.

*Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi,
Dan Ekologi Manusia* 01(01):105–30.

Sibarani, Grace Agnes Helena, and Agus
Suharjono Ekomadyo. 2021. “Penguraian
Tanda (Decoding) Pada Rumah Limas
Dengan Pendekatan Semiotika.” *Tesa
Arsitektur* 19(1):51. doi:
10.24167/tesa.v19i1.3123.

Stiglitz, Joseph E. 2020. “Are We
Overreacting on Climate Change?”
[https://www.nytimes.com/2020/07/16/B
ooks/Review/Bjorn-Lomborg-False-
Alarm-Joseph-Stiglitz.html](https://www.nytimes.com/2020/07/16/books/review/Bjorn-Lomborg-False-Alarm-Joseph-Stiglitz.html) 1–2.

Sulkarnaen, Andi. 2018. “Kelanjutan Tradisi
Lisan Maddoja Bine Dalam Konteks
Perubahan Sosial Masyarakat Bugis.”
Masyarakat Indonesia 43(2).

Syamsurijal. 2023. “Ilalang Arenna „Haji
Bawakaraeng“: Konstruksi, Permainan
Dan Negosiasi Identitas Dalam Sebuah
Penamaan.” *Pusaka; Jurnal Khazanah
Keagamaan* 11(1):254–75.

Syamsurijal, and Mubarak Idrus. 2010.
“Karampuang: Susahnya Meneguhkan
Tradisi.” in *Agama dan Kebudayaan:
Pergulatan di Tengah Komunitas*, edited
by H. Praselia. Depok: Desantara.

Tylor, Edward Burnett. 1920. *Primitive
Culture: Researches into the
Development of Mythology Philosophy,
Religion, Language, Art and Custom*.
Vol. 1. London: J Murray.

Wiyatmi. 2019. “When Women Are Guardians
Of Nature: Reading Ideology Of
Ecofeminism In Indonesian Folklores.”
in *Proceedings of the 28th International
Conference on Literature: “Literature as
a Source of Wisdom”*,.

Wulan, Tyas Retno. 2007. “Ekofeminisme
Transformatif: Alternatif Kritis
Mendekonstruksi Relasi Perempuan Dan
Lingkungan.” *Sodality: Jurnal*