
Memahami Budaya *Konci Negeri* di Desa Waai dari Perspektif Eko-Teologi

Margaretha Martha Anace Apituley,¹ Monike Hukubun^{2*}

¹Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Maluku

²Program Studi Magister Teologi Universitas Kristen Indonesia Maluku

*Corresponding Author

Email: monikehukubun2013@gmail.com

Submitted: 27-05-2024

Accepted: 24-06-2024

Published: 27-06-2024

Abstract

Ecological damage has become a fact of life. One of the local wisdom lived by the people of the village of Waai-Central Maluku to overcome this is the *konci negeri* culture. This study aims to analyze the *konci negeri* culture in the village of Waai through an eco-theological perspective and examine the relevance of the meaning of the *konci negeri* culture in the effort to develop a model for preserving the ecological environment in Maluku. This study used a qualitative research method with field observations, interviews, and FGD as instruments. Based on the research, it is known that the *konci negeri* is an attempt by the people to avoid various threats of damage to the whole country. Even these stages involve God who is believed to be the giver and preserver of life, as well as ancestors who are understood as parents who come from God and aim to protect the entire Waai.

Keywords: Eco-Theology; Local wisdom; *Konci Negeri*; *Aman Upu*; Ancestors.

Abstrak

Kerusakan ekologis telah menjadi kenyataan hidup. Salah satu kearifan lokal yang dihidupi oleh masyarakat desa Waai-Maluku Tengah untuk mengatasinya adalah budaya *konci negeri*. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis budaya *konci negeri* di desa Waai melalui perspektif eko-teologi dan mengkaji relevansi makna budaya *konci negeri* dalam upaya pengembangan model pelestarian lingkungan ekologis di Maluku. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan instrumen pengamatan lapangan dan wawancara, dan FGD. Berdasarkan penelitian, diketahui bahwa *konci negeri* adalah upaya masyarakat untuk menghindarkan diri dari berbagai ancaman kerusakan terhadap seisi negeri. Bahkan tahapan-tahapan tersebut turut melibatkan Allah yang diyakini sebagai pemberi dan pemelihara hidup, serta leluhur yang dipahami sebagai orang tua yang berasal dari Allah dan bertujuan untuk memberikan perlindungan terhadap seisi negeri Waai.

Kata-kata Kunci: Eko-Teologi; Kearifan Lokal; *Konci Negeri*; *Aman Upu*; Leluhur.



PENDAHULUAN

Salah satu masalah kontemporer yang menjadi bahan kajian publik secara global sejak tahun 1960-an adalah isu kerusakan (krisis) lingkungan ekologis.¹ Kenyataan tersebut dikarenakan, isu kerusakan ekologis semakin menunjukkan tingkat keparahan yang cukup tinggi dan berbahaya. Josef Widiatmaja berpendapat, bahwa kerusakan lingkungan ekologis pada masa kini semakin tinggi karena manusia cenderung merusak lingkungan ekologis atas nama pembangunan dan pertumbuhan ekonomi masyarakat.² Pandangan Widiatmaja selaras dengan Konferensi Lingkungan Hidup di Stockholm pada tahun 1972, yang merumuskan bahwa persoalan kerusakan ekologis pada masa kini tidak dapat dilepaskan dari isu ketidakadilan pembangunan dan ketimpangan sistem-sistem ekonomi.

Dalam konteks kepulauan Maluku dan Maluku Utara, kerusakan lingkungan ekologis tidak hanya menjadi isu semata, tetapi turut menjadi kenyataan hidup bersama. Realitas di lapangan memperlihatkan, bahwa dengan alasan kebijakan pembangunan dan pertumbuhan ekonomi, banyak lingkungan ekologis yang kemudian dieksploitasi, sehingga lingkungan ekologis tidak dapat dipelihara secara bersama. Beberapa contoh, (1) Eksploitasi tambang mas di Gunung Botak, kepulauan Buru, sejak tahun 2011. Berdasarkan pantauan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (KOMNAS HAM) dan Pemerintah Maluku, didapati bahwa pencemaran lingkungan (tanah, air, dan udara) menimbulkan terganggunya komponen makhluk yang hidup di dalam, sehingga dicurigai ada spesies makhluk hidup yang akan punah dalam konteks kepulauan Buru.³ (2) Eksploitasi Tanah Adat Sabuai di Pulau Seram. Kenyataan eksploitasi tanah adat di Sabuai – pulau Seram semakin memperlihatkan tingkat kerusakan ekologis. Hutan adat yang merupakan hutan lindung masyarakat, turut dieksploitasi secara serempak dengan alasan pengembangan infrastruktur dan pembangunan daerah.⁴ (3) Pencemaran daerah laut/pesisir oleh PT. Harita Nichel di Pulau Obi – Maluku Utara. Kenyataan pencemaran ini memberi dampak terhadap dua hal mendasar, yaitu: ekosistem laut yang kemudian tercemar akibat limbah dan hilangnya mata pencaharian

¹ David G. Horrel, *The Bible and The Environment, Toward a Critical Ecological Biblical Theology* (London, New York: Equinox Publishing Ltd, 2010), 3.

² Josef P. Widiatmadja, *Yesus dan Wong Cilik: Praksis Diakonia Transformatif dan Teologi Rakyat di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), 26.

³ <https://beritabeta.com/dampak-eksploitasi-peti-di-gunung-botak-cukup-berbahaya/all>, diakses pada 12 Desember 2022.

⁴ <https://www.amnesty.id/lindungi-hak-hak-warga-adat-maluku-dari-eksploitasi-lahan/>, diakses pada 12 Desember 2022.

masyarakat pesisir.⁵ (4) Pengikisan pesisir sungai, dengan cara pengambilan pasir dan juga batu di Waai-Maluku Tengah secara tidak bertanggung jawab oleh masyarakat. Dalam kenyataannya, masyarakat negeri Waai yang mengambil batu dan pasir cenderung berargumentasi, bahwa tindakan tersebut dikarenakan kondisi ekonomi keluarga mereka yang lemah, sehingga dipaksa untuk mencari berbagai alternatif dalam upaya bertahan hidup.⁶ Namun apakah kenyataan kerusakan ekologis, bernilai dapat diterima dengan alasan pembangunan dan ekonomi?

Dalam kenyataan kerusakan lingkungan ekologis yang bermotif pembangunan dan pertumbuhan ekonomi, gereja berusaha mencari akar permasalahan dan solusi yang berciri transformatif. Dalam konteks Gereja Protestan Maluku (GPM) yang wilayah pelayanannya meliputi Maluku dan Maluku Utara, isu kerusakan ekologis menjadi salah satu problematik sentral dalam Pola Induk Pelayanan dan Rencana Induk Pengembangan Pelayanan (PIP-RIPP) dasawaras 2015-2025.⁷ Dalam kenyataan yang sama, gereja (GPM) melakukan pemanfaatan kearifan lokal sebagai media pelestarian lingkungan hidup. Salah satu budaya yang turut diterapkan oleh gereja adalah *sasi* terhadap hasil-hasil tanaman masyarakat. Dalam kosmologi masyarakat Maluku dan Maluku Utara (terkhususnya kawasan-kawasan yang mempraktekan *sasi*), *sasi* adalah pranata budaya yang membantu masyarakat untuk berupaya menjaga dan merawat lingkungan ekologis dari egoisme serta keserakahkan manusia. Hal itu dikarenakan, dengan diberlakukannya *sasi* maka masyarakat tidak dapat mengambil kekayaan alam dalam kawasan tertentu dan dalam ukuran tertentu. Alam kemudian diberikan waktu untuk beristirahat dan memperbaharui dirinya (proses advokasi lingkungan ekologis)

Berbeda dengan *sasi*, dalam ancaman kerusakan ekologis yang semakin meningkat, masyarakat negeri Waai – Maluku Tengah sementara menghidupi budaya “Konci/Salele Negeri” di samping penerapan budaya *sasi*. Dalam pencarian literatur, budaya *konci negeri* hanya dimiliki di negeri Waai – Maluku Tengah. Masyarakat negeri Waai menyebutnya *konci negeri* karena secara etimologi kata *konci negeri* terdiri dari dua kata, yaitu: “*Konci*” yang berarti atau “Mengunci” dan “*Negeri*” yang berarti “Desa”. Jadi secara harafiah, *konci negeri* adalah budaya mengunci desa. Dalam kosmologi masyarakat Waai, dengan

⁵ <https://indotimur.com/nusantara/limbah-pt-harita-nickel-diduga-cemari-laut-pulau-obi>, diakses pada 12 Desember 2022.

⁶ Hasil Wawancara dengan Crosnier K. de Lima (Saniri Negeri Waai), pada tanggal 1 Desember 2022.

⁷ Bnd. PIP-RIPP GPM Dasawarsa 2015-2025.

dilakukannya budaya *konci negeri* maka masyarakat dan seluruh lingkungan ekologis akan dilindungi oleh Allah melalui perantaraan leluhur, sehingga tidak terjadi kerusakan yang berbahaya. Budaya *konci negeri* yang dilakukan bertujuan untuk merawat, melindungi, dan mengadvokasi keutuhan negeri dari ancaman kerusakan bermotif ekonomi dan menjadi aset kehidupan generasi selanjutnya. Berdasarkan permasalahan kerusakan ekologis yang telah menjadi bagian integral dari pembangunan dan pertumbuhan ekonomi maka upaya masyarakat negeri Waai-Maluku Tengah untuk menghidupi budaya *konci negeri* merupakan kritik terhadap proses pembangunan yang tidak berpihak lingkungan masyarakat dan ekologis.

Sehubungan dengan sejumlah problematik yang telah diuraikan maka penelitian ini bertujuan untuk melakukan interpretasi terhadap pengembangan budaya *konci negeri* di negeri Waai, yang berimplikasi terhadap pengembangan model pelestarian lingkungan ekologis berdasarkan nilai-nilai kearifan lokal. Hal ini menjadi penting, karena selama ini, masyarakat negeri Waai cenderung memahami budaya *konci negeri* dalam konstruksi sosial dan moral; tidak ekologis. Padahal, keberpihakan ekologi turut termuat secara gamblang dalam penerapan ritual *konci negeri* tersebut. Penulis turut menyadari, bahwa kajian terhadap budaya *konci negeri* pernah dianalisis oleh peneliti sebelumnya, yaitu Korneles Balak dan Derek Bakarbesy, dengan judul tulisan “Kearifan Lokal dalam Pembangunan Desa: Suatu Deskriptif di Negeri Waai, Kecamatan Salahutu, Maluku Tengah”.⁸ Namun, penelitian tersebut tidak menampilkan secara komprehensif problematik kerusakan ekologis yang didialogkan dengan budaya *konci negeri*, terkhususnya dalam upaya pengembangan model pelestarian lingkungan ekologis berdasarkan nilai-nilai kearifan lokal. Dengan demikian, penelitian ini perlu untuk dilakukan.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan untuk mendapatkan data kualitatif. Menyadari kompleksitas dalam memahami dan menentukan data kualitatif maka penelitian ini menggunakan teknik pengumpulan data pengamatan lapangan dan wawancara. Pertama, peneliti melakukan pengamatan lapangan di desa Waai, Kabupaten Maluku Tengah. Pengamatan lapangan bertujuan untuk mengetahui berbagai kondisi lokasi penelitian. Kedua, setelah dilakukan pengamatan lapangan maka peneliti melakukan wawancara untuk sejumlah informan kunci,

⁸ Korneles Balak dan Derek Bakarbesy, “Kearifan Lokal dalam Pembangunan Desa: Studi Deskriptif di Negeri Waai, Kecamatan Salahutu, Maluku Tengah”, dalam *Jurnal BADATI*, vol. 5, no. 2, (2021).

diantaranya: Perwakilan Tua-tua Negeri (kelompok adat) di Waai, Perwakilan Pendeta Jemaat, dan Perwakilan Masyarakat Negeri Waai. Patut diketahui, bahwa: pertama, wawancara dilakukan kepada tua negeri Waai dikarenakan mereka yang menjadi pelaku budaya konci negeri tersebut. Kedua, perwakilan Pendeta Jemaat GPM Waai dijadikan sebagai salah satu narasumber karena dalam pelaksanaannya, Pendeta (sebagai keterwakilan gereja) turut dilibatkan. Ketiga, perwakilan masyarakat Waai turut diwawancarai untuk mengetahui apa dan bagaimana pemahaman mereka terkait pelaksanaan budaya konci negeri tersebut. Selain melakukan pengamatan lapangan, penelitian ini turut mengonfirmasi data melalui penelusuran dokumen-dokumen tertulis baik yang terpublikasi maupun yang tidak terpublikasi mengenai konsep-konsep yang ditelusuri dan dielaborasi di dalam proses penelitian dan penyusunan laporan penelitian. Dokumen-dokumen tersebut berbentuk berita media (internet dan cetak), artikel jurnal, bab buku, buku, prosiding seminar, arsip pemerintah dan gereja, serta dokumen-dokumen pendukung lainnya yang dianggap relevan dengan tujuan penelitian.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sekilas tentang Budaya Konci Negeri

Menurut FT sebagai *Aman Upu Tua* (*aman: negeri* dan *upu: tuan*) yang merupakan satu dari pelaku budaya *konci negeri*, belum ditemukan awal mulanya diberlakukan budaya *konci negeri* pada desa Waai-Maluku Tengah. Namun yang pastinya, budaya *konci negeri* merupakan salah satu budaya masyarakat yang diturunkan dari generasi ke generasi. Berdasarkan wawancara dengan FT dan BT – *Aman Upu Muda* (40 Tahun) ditemukan fakta lapangan, bahwa FT merupakan generasi ketiga yang menerapkan budaya *konci negeri* di desa Waai.⁹ Bahkan sekarang, telah diturunkan kepada BT sebagai penerus selanjutnya (generasi keempat).

Penting untuk diketahui, bahwa ritual *konci negeri* secara rutin dilaksanakan pada setiap 31 Desember, pukul 00.00 WIT. Mengapakah demikian? Berdasarkan wawancara, diketahui bahwa tua-tua adat negeri Waai mempercayai, bahwa tahun yang lama telah dipenuhi dengan masalah, kesengsaraan, dan penderitaan untuk seisi negeri (laut, hutan,

⁹ Hasil Wawancara dengan FT, pada 5 Oktober 2022, pukul 12.00 WIT; Hasil Wawancara dengan BT, pada 6 Oktober 2022, pukul 13.21 WIT.

udara, dll).¹⁰ Dalam artian, pada tahun yang lama, manusia mendapat banyak masalah dan penderitaan, ataupun laut dan hutan cenderung dieksploitasi demi keuntungan pribadi dan kelompok tertentu. Oleh karena itu, negeri perlu dikunci agar masalah-masalah itu tidak terbawa di tahun baru. Patut kemudian untuk diketahui, bahwa terlepas dari pelaksanaan rutin setiap 31 Desember, budaya *konci negeri* turut dilakukan ketika adanya ancaman, berupa kerusakan dan penyakit. FT dan BT berpendapat bahwa *konci negeri* di Waai turut dilakukan ketika adanya berbagai ancaman eksploitasi. Sehingga pada akhirnya, negeri Waai bersama seluruh isinya dapat terlindungi dari berbagai ancaman dan kerusakan tersebut. Sebagai buktinya, para narasumber menyampaikan bahwa: (1) *Konci negeri* Waai pernah dilakukan saat terdengar isu-isu konflik sosial (kerusuhan) Maluku pada tahun 1999-2004, (2) *Konci negeri* Waai juga pernah dilakukan sebelum terjadinya gempa bumi pada tanggal 26 September 2022, bahkan (3) *Konci negeri* Waai turut dilakukan saat terjadinya penyakit COVID-19.

Menurut masyarakat Waai, terdapat tanda yang akan diberikan leluhur melalui berbagai media, ketika kerusakan dan bahaya akan menyerang masyarakat. Para narasumber berpendapat, bahwa dalam kenyataannya masyarakat menerima tanda leluhur melalui peringatan-peringatan di dunia mimpi, sehingga ketika terdapat masyarakat yang menerima mimpi tersebut, mereka akan segera berkonsultasi dengan pihak tua-tua adat agar dapat dipahami secara baik. Bahkan dalam kenyataannya, leluhur mampu memberikan tanda melalui kondisi alam. Misalnya, terdapat banyak ikan yang berada di pesisir pantai, dan lainnya. Sehubungan dengan tujuan diberlakukannya budaya *konci negeri*, FT dan SM (49 Tahun) – sebagai *Mongare Mentar* (*Mongare: Laki-laki. Mentar: Perkasa* = keturunan laki-laki perkasa) memiliki kesamaan, yaitu untuk menjaga ketenteraman, keutuhan, dan keselamatan desa Waai-Maluku Tengah. Menurut SM, sejarah panjang di negeri Waai telah membuktikan bahwa dengan dilakukannya budaya *konci negeri* maka ancaman-ancaman kehancuran dari berbagai pihak yang bersifat destruktif dapat dihindari, seperti bahaya Konflik Sosial Maluku, pada tahun 1999-2004, Gempa Bumi pada tahun 2019, pandemi COVID-19 pada tahun 2020, dan lainnya. Karena itu, budaya *konci negeri* kemudian dipahami sebagai bentuk advokasi terhadap negeri yang berbasis kearifan lokal masyarakat Waai – Maluku Tengah. Menurut FT dan BT, negeri Waai memiliki kekayaan yang

¹⁰ Hasil Wawancara dengan BT, pada 6 Oktober 2022, pukul 13.21 WIT.

melimpah sehingga ancaman-ancaman kehancuran dapat terjadi kapan saja dan oleh siapapun.

Terdapat larangan-larangan tertentu juga ketika diberlakukannya *konci negeri*. Menurut FT, praktek ritual *konci negeri* adalah sebuah ritual yang suci dan tidak bercela, sehingga setiap masyarakat perlu untuk memerhatikan dirinya secara baik, ketika melakukan budaya *konci negeri* dan menerima praktek budaya *konci negeri*. Adapun larangan yang ditentukan adalah masyarakat dilarang untuk mengonsumsi alkohol, mabuk-mabukan, mengeluarkan kata dan atau kalimat yang tidak pantas, dan membuat keributan. FT turut melanjutkan bahwa salah satu larangan untuk pelaku dari budaya *konci negeri* adalah tidak boleh melaksanakan hubungan (kedekatan maupun hubungan intim) suami-isteri. Secara sederhana, perempuan dalam budaya *konci negeri* dipahami sebagai pembawa kekacauan, kekotoran, bahkan kenajisan.

Tahapan Ritual Budaya Konci Negeri

Terdapat beberapa tahapan untuk pelaku budaya *konci negeri* yang harus dilakukan untuk mempersiapkan ritual *konci negeri* tersebut. Adapun tahapannya, dapat diuraikan sebagai berikut:

Proses Penyucian Diri

Menurut FT dan SM, setiap pihak yang akan terlibat dalam proses ritual *konci negeri* perlu melakukan penyucian diri. Dalam pandangan FT, *konci negeri* adalah proses yang suci dan kudus, sehingga setiap pihak yang terlibat perlu menyucikan dirinya. Penyucian diri yang dimaksud, dilakukan dengan cara tidak melakukan hubungan suami isteri dengan pasangan, berpisah kamar dengan pasangan, tidak mengonsumsi alkohol, dan lainnya. Dalam kesadaran FT, mereka perlu membersihkan diri sebelum mereka melakukan pembersihan kepada masyarakat dan seluruh negeri. Tanpa pembersihan diri yang dilakukan oleh mereka maka pembersihan negeri tidak dapat dilakukan dengan baik.

Berdoa di Meja Perlu

Dengan berbusana adat, tahap selanjutnya yang harus dilakukan adalah berdoa pada kamar perlu atau meja perlu (*perlu*: sembahyang/natar). Menurut FT dan BT, berdoa kepada Tuhan (yang dalam bahasa Waai disebut *Upu Prestala*) adalah langkah awal yang harus dilakukan agar Tuhan mampu menuntun setiap proses *konci negeri* yang akan

dilakukan. Menurut para narasumber, Tuhan adalah Pencipta dan Pemelihara kehidupan sehingga perlu dilakukan permintaan izin. Pada sisi lain, SM turut mengemukakan bahwa *kamar perlu* atau *meja perlu* berbeda dengan milik keluarga secara umum. Dalam artian, meja perlu keluarga secara umum dikhususkan untuk proses-proses doa dan gumul keluarga, sedangkan meja perlu *konci negeri* hanya dikhususkan untuk proses doa dan gumul terkait dengan ritual *konci negeri* yang akan dilaksanakan. Oleh karena itu, setiap pelaku budaya *konci negeri* harus menghargai proses yang akan dijalani olehnya. Tuturan yang sama disampaikan narasumber bahwa perlu adanya natar adat oleh masing-masing pelaku ritual. Natar dimaksudkan memberi penegasan bahwa: (1) Tuhan benar-benar diperlukan dalam proses tersebut, dan (2) Tuhan diyakini sebagai pemilik kehidupan yang mampu memberikan izin terhadap seluruh proses *konci negeri* yang akan dilakukan.

Doa oleh *Mungare Mentar* dan *Kapitan*

Pada tahap selanjutnya, *mongare mentar* dan *kapitan* juga berdoa pada *meja perlu kapitan* untuk dilakukannya *konci negeri*. *Mongare montar* dan *kapitan* perlu berdoa karena mereka menjadi pihak yang turut terlibat mendampingi *aman upu* dalam proses *konci negeri*.

Penjemputan *Aman Upu* oleh *Mongare Montar* dan *Kapitan*

Setelah dilakukannya doa, *mongare montar* dan *kapitan* akan menjemput *aman upu* pada kediamannya, untuk selanjutnya menuju ke *baileo* negeri. Menurut para narasumber, *baileo* dipilih sebagai tempat awal ritual karena tindakan yang akan dilakukan bersifat adat. Dalam kosmologi masyarakat Waai, *baileo* adalah rumah negeri (dan leluhur).

Prosesi Doa di *Baileo*

Ketika telah berada di *baileo*, *aman upu*, *mongare montar* dan *kapitan* (serta pihak lain yang terlibat) kembali melakukan doa kepada Tuhan. Doa yang dilakukan kepada Tuhan tidak hanya menyangkut penuntunan terhadap proses yang akan dilakukan, tetapi turut meminta ijin kepada Tuhan untuk memanggil para leluhur. Menurut SM, Tuhan adalah pemilik kehidupan orang yang hidup dan mati. Oleh karena itu, meminta ijin kepada Tuhan untuk memanggil jiwa-jiwa leluhur adalah keharusan. Tuhan kemudian dipahami sebagai entitas tertinggi yang kemudian melalui para leluhur memberikan budaya *konci negeri* sebagai upaya menjaga hidup negeri. Dalam kepercayaan tua-tua adat, para leluhur akan

hadir dalam bentuk bayangan hitam besar di *baileo*, sehingga mereka dapat menjalankan proses ritual.

Proses *Konci Negeri*

Setelah dilakukannya doa permohonan ijin kepada Tuhan, *aman upu*, *mongare montar*, dan *kapitan* kemudian melakukan proses *konci negeri* di jiku-jiku negeri. Dalam prosesnya, terdapat 3 tongkat yang harus dibawa dan digunakan. Dalam keyakinan masyarakat, 3 tongkat tersebut memiliki fungsi berbeda-beda di dalam ritual *konci negeri*. Tanda yang diberikan saat dilakukan *konci negeri* adalah silang/krois (x) pada jiku jalan. Menurut tuturan SM, *konci negeri* yang dilakukan turut melalui laut dan gunung. Tindakan itu diyakini agar kesusahan tidak turut menimpa keadaan laut dan gunung. Ataupun juga, tidak terdapat kesusahan yang masuk melalui jalur laut dan gunung.

Doa Tutup di *Baileo*

Setelah dilakukan proses *konci negeri* maka para pelaku kembali ke *baileo* untuk bersyukur kepada Tuhan dan berdoa mengembalikan leluhur. Kebalikannya dari tanda kehadiran, sebagai tanda kepulangan maka bayangan-bayangan hitam besar akan hilang dari dalam *baileo*.

Doa Syukur di Meja *Perlu*

Setelah seluruh proses ritual selesai di *baileo* maka para pelaku kembali ke rumah masing-masing dan mereka melakukan doa syukur atas seluruh proses yang telah dilakukan.

Kesembilan tahap ritual *konci negeri* di atas memperlihatkan, bahwa budaya *konci negeri* merupakan proses yang kudus dan suci. Karena itu, setiap pihak yang terlibat di dalamnya perlu serius dan bertanggung jawab secara adat. Namun yang turut menarik perhatian peneliti, untuk diteliti lebih lanjut adalah: 1) Dalam budaya *konci negeri*, leluhur dipahami sebagai sosok yang perlu terlibat di dalam ritual *konci negeri*. Karena itu, pemanggilan roh leluhur menjadi keniscayaan. 2) Perempuan dilihat sebagai pembawa kekejian terhadap kaum laki-laki. Karena itu, kaum laki-laki perlu memisahkan diri (secara sadar) dari kaum perempuan. Bahkan tidak diperkenankan melakukan aktivitas suami isteri,

dengan alasan apapun. Namun bagaimana hal-hal tersebut dipahami dalam perspektif eko teologi? Hal ini akan diuraikan lebih lanjut.

Memahami Makna *Konci Negeri* dari Perspektif Eko-Teologi

Dalam budaya *konci negeri* yang dilakukan di negeri Waai, terlihat jelas hubungan dan interaksi yang intensif antara manusia, dalam hal ini masyarakat adat, dengan negerinya (tanah, rumah, hutan, pantai dan laut, sungai, kebun, dan lingkungan alam di seluruh petuanan desa), dan Allah yang maha tinggi. Allah yang dikenal dengan sebutan “*Upu Prestala*” dipahami sebagai Sang Pencipta yang maha tinggi. Ia berdiam di atas sana, di langit yang tinggi. Tidak terjangkau oleh semua manusia. Ia berkuasa atas manusia dan seluruh alam ciptaan-Nya. Karena itu, setiap upacara adat yang dilakukan, termasuk *konci negeri*, selalu diawali dan diakhiri dengan doa kepada Allah oleh perangkat adat (*aman upu*, dll).

Mereka berdoa memohon izin sekaligus meminta penyertaan Allah dalam seluruh proses adat *konci negeri* tersebut. Hal ini juga memperlihatkan ketergantungan manusia dengan Sang Maha Tinggi. Demikian pula, relasi manusia dengan lingkungan alamnya, dalam hal ini negeri dan petuanannya. Keterikatan masyarakat adat satu dengan lainnya secara sosial dan relasi masyarakat adat dengan negerinya, alam petuanannya secara ekologis adalah relasi yang saling bergantung dan saling berkontribusi. Adat *konci negeri* dilakukan untuk memelihara relasi sosial di dalam masyarakat agar relasi dan kehidupan sosial bias berjalan dengan harmonis dan terhindari dari konflik internal maupun konflik eksternal. Berbagai larangan secara sosial selama *konci negeri* berlangsung, seperti larangan untuk mabuk di dalam kampung, bertujuan untuk menghindari kata-kata kotor dan juga maki-makian maupun perkelahian antar warga. Atau juga, selama berada pada masa pandemi COVID-19, masyarakat dilarang untuk berjalan tanpa masker, dimaksudkan supaya masyarakat terhindar dari bahaya COVID-19; atau pada waktu bencana gempa bumi tahun 2019, adat *konci negeri* dilakukan sehingga dampaknya tidak terlalu parah dalam menghancurkan rumah-rumah rakyat dan lingkungan negeri Waai. Dengan demikian, berbagai larangan itu memperlihatkan bahwa *konci-negeri* tidak hanya mengandung nilai kearifan lokal yang mengatur relasi sosial antar warga (antar manusia) tetapi juga relasi ekologis di antara manusia dengan lingkungan alam di mana manusia itu berada. Keharmonisan relasi sosial dan ekologis akan memungkinkan kehidupan berjalan dengan baik, sehat, dan berkelanjutan.

Relasi yang kontributif di antara manusia dengan lingkungan alam dan dengan Allah yang terbangun di dalam adat *konci negeri* di Waai seperti yang digambarkan di atas menegaskan terbangunnya relasi “Tiga pihak” (*triadic Relation*) yang disebut oleh Heup Yong Kim sebagai relasi *Theanthropocosmic* (Allah-Manusia-Alam). Menurutnya, membicarakan kehidupan di bumi ini berarti membicarakan relasi dan interelasi yang saling berkontribusi di antara manusia, alam, dan Allah.¹¹ Pemahaman dan kesadaran yang holistik dan terintegrasi seperti ini menjadi ciri khas berpikir dan bertindak dari masyarakat adat, termasuk masyarakat adat di Waai. Hal ini penting dan perlu dikembangkan sebagai nilai-nilai kearifan lokal yang bermanfaat bagi pelestarian lingkungan ekologis di Waai maupun di Maluku secara umum.

Peran Leluhur dalam Ritual Konci Negeri

Leluhur: Manusia yang telah Meninggal Dunia

Leluhur dikenal dalam dua kategori, yakni leluhur yang telah meninggal dunia dan leluhur yang tidak meninggal dunia tetapi menghilang. Dalam kategori pertama, leluhur dipahami sebagai orang yang telah meninggal dunia, sama seperti sebutan yang sama yang digunakan untuk menyebut semua orang yang telah meninggal dunia. Dengan mengakui bahwa leluhur adalah mereka yang telah meninggal dunia maka orang Waai memahami dan mengakui eksistensi leluhur sebagai seorang manusia. Leluhur menjalani siklus kehidupan yang berawal dari kelahiran dan berakhir pada kematian, sama seperti semua manusia.

Masyarakat Waai memahami, bahwa manusia memiliki tubuh dan jiwa (roh). Tubuh dan roh terintegrasi dalam diri seorang manusia. Ketika manusia hidup, tubuhnya bisa terlihat. Sebaliknya, kematian berarti pemisahan tubuh dari jiwa atau roh. Pandangan orang Waai tersebut sejalan dengan pandangan masyarakat secara umum. Semua informan memahami bahwa ketika seseorang mengalami “Kematian” maka hanya tubuhnya yang akan mati, namun jiwanya tetap hidup di alam baka yang tidak kelihatan.¹² Pandangan ini menunjukkan, bahwa kepada orang Waai, tubuh dari manusia bersifat mortalitas, sedangkan jiwa atau roh dari manusia bersifat kekal. Kekekalan jiwa atau roh digambarkan melalui kelanjutan kehidupan seseorang di dunia yang tidak kelihatan setelah kematian tersebut. Itu berarti, dalam pandangan orang Waai, leluhur maupun orang mati hanya

¹¹ Heup Yong Kim, “Life, Ecology, and Theo-Tao: Toward A Theology of Theanthropocosmic”, dalam PTCA, *The Journal of Theologies and Cultures in Asia (JTCA)*, *Green Theology: Asian Ecumenical Response to Eco-Justice*, 2012, Vol.11, 124-140.

¹² Hasil wawancara dengan FT, pada tanggal 5 Oktober 2022, pukul 12.00 WIT.

mengalami kematian tubuh, sedangkan jiwa dan rohnya masuk ke dalam alam baka atau dunia roh yang tidak kelihatan dan bereksistensi di sana. Walau sehakikat, tidak semua orang yang telah meninggal dunia disebut leluhur dalam pandangan orang Waai, hanya mereka tertentu saja.

Leluhur: Pendiri, Pewaris, dan Penegak Hukum Adat

Semua informan mengatakan bahwa, leluhur adalah *orang tua-tua* yang menjadi pendiri, pewaris, dan penegak hukum adat dan falsafah-falsafah hidup kepada orang Waai secara kolektif. Sebagai pendiri hukum adat, para leluhur telah berperan menetapkan hukum adat di masa lampau. Leluhur juga mewariskan hukum adat tersebut kepada anak-cucunya sebagai acuan normatif dalam mengatur, mengarahkan, dan menertibkan kehidupan mereka sebagai komunitas masyarakat adat di Waai sampai saat ini. Sebagai penegak hukum adat, leluhur hadir di masa kini dan menjalankan perannya untuk mengawasi pelaksanaan hukum adat. Leluhur juga memberikan sanksi yang sangat berat atas pelanggaran hukum adat. Cara pandang orang Waai turut sama dengan cara pandang orang Seram dan Lease di Maluku Tengah. Menurut Bartels, tanggung jawab satu-satunya para leluhur adalah menegakkan aturan adat di antara orang yang masih hidup. Dalam hal ini, leluhur bukan hanya menjadi pendiri adat tetapi turut menjadi penjaga adat yang tegas.¹³ Bentuk hukuman leluhur atas pelanggaran adat biasanya berbeda-beda. Hukuman tersebut, misalnya jatuh sakit, terkena musibah di laut atau di darat, kematian, dll. Karena itu, orang Waai dan orang-orang dari wilayah lain di Maluku takut terhadap hukuman leluhur dibandingkan dengan hukuman berupa pembayaran denda adat yang diberikan oleh para pemangku adat. Menurut Bartels, ketakutan akan murka para leluhur adalah aspek pengendalian sosial yang sangat penting, sekaligus efektif dalam mencegah kejahatan.¹⁴

Leluhur Memiliki Kemampuan Adikodrati

Menurut informan, leluhur adalah sosok yang sudah berada di dekat *Upu Prestala* di tempat yang tinggi, tetapi sekaligus mereka juga dapat hadir di mana-mana, tetapi wujudnya tidak kelihatan. Leluhur juga dapat mengawasi setiap perbuatan anak-cucunya, termasuk mengetahui segala sesuatu yang tersembunyi di dalam hati dan pikiran anak cucunya. Oleh karena itu, leluhur dapat mengetahui perbuatan seseorang yang melanggar *konci negeri*.

¹³ Dieter Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku, Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah*, Jilid I:Kebudayaan (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2017), 260.

¹⁴ Dieter Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku*, 260-262.

Misalnya, sekalipun si pelaku menyembunyikannya dari orang lain. Mereka juga sanggup melakukan hal-hal luar biasa untuk melindungi anak-cucunya dan kampungnya ketika mereka dalam bahaya. Informan juga menjelaskan bahwa para leluhur juga dapat mewujudkan dirinya dalam bentuk-bentuk hewan-hewan tertentu, seperti ikan dll. Bartels menyebutnya sebagai kekuatan leluhur untuk bermetamorfosis dalam wujud-wujud tertentu yang dipilihnya untuk berhadapan dengan manusia.¹⁵ Data-data ini menegaskan, bahwa leluhur memiliki kemampuan-kemampuan adikodrati, yakni *omnipresence* (hadir di mana-mana), *omniscient* (mahatahu), dan *omnipotent* (mahakuasa). Namun menjadi pertanyaannya, apakah dengan demikian, leluhur memiliki kedudukan yang sama dengan Tuhan?

Relasi Leluhur dengan *Upu Prestala*

Walaupun leluhur menjalankan fungsi fungsi penting yang dimiliki oleh *Upu Prestala*, tetapi orang Waai mengakui leluhur bukan *Upu Prestala*. Sebagai makhluk adikodrati, para leluhur hadir dan berperan di tengah-tengah kehidupan anak-cucu yang masih hidup, dalam bentuk roh. Sebagai roh, mereka tak terbatas oleh ruang dan waktu yang diciptakan manusia.¹⁶ Posisinya itu menyebabkan leluhur menjadi “Perantara” di antara anak-cucunya di dunia yang kelihatan dengan *Upu Prestala* di dunia yang tidak kelihatan. Kedekatannya dengan *Upu Prestala* menyebabkan mereka mengetahui tentang kehendak-Nya dan menyampaikan kepada anak-cucu dalam bentuk falsafah hidup dan hukum adat.

Pengalaman dan pandangan orang Waai seperti di atas, umumnya dimiliki oleh masyarakat di Indonesia Timur, seperti yang dikatakan oleh Singgih:

“In Eastern Indonesia the dead ones are not really dead. They were brought to their graves, but then they start another life, a different way of being. Sometimes they are regarded as identical with the divine, sometimes they are the ones who mediate between human mortals and God, the immortal one.”¹⁷

Nampaknya, pengalaman dan pandangan orang Indonesia Timur tersebut, sejalan dengan pengalaman dan pandangan orang-orang di Asia dan Afrika pada umumnya. Berdasarkan hasil penelitian, Jebadu menemukan, bahwa masyarakat tradisional di Asia

¹⁵ Dieter Bartels, *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku*, 260-262.

¹⁶ Hasil Wawancara dengan FT, pada 5 Oktober 2022

¹⁷ Lihat juga Emanuel Gerrit Singgih, “A Matter of Re-Interpreting Certain Biblical Text: Response to Klaas Spronk” dalam *Gema Teologi- Jurnal Fakultas Theologia UKDW*, Vol. 3 No.1, April 2010, h. 37.

dan Afrika menganggap leluhur sebagai makhluk adikodrati yang memiliki kesanggupan untuk pergi dan berada di mana saja dan kapan saja. Mereka tidak terikat dengan ruang dan waktu yang dibuat manusia yang masih hidup. Karena itu, para leluhur bisa saja berada di dunia ilahi bersama yang Ilahi, tetapi mereka juga bisa berada bersama-sama para kerabat dan keluarganya yang masih hidup di dunia ini. Mereka bisa berada di masa lalu, masa kini dan masa depan.¹⁸

Dalam doa adat pada ritual *konci negeri*, *Upu Prestala* dan leluhur disapa dan diberikan persembahan maka itu tidak berarti orang Waai menganggap dan memperlakukan leluhur setara dengan Allah. Menurut orang Waai, *Upu Prestala* (Allah) adalah Allah yang mahatinggi dan mahakuasa, dan pemilik kehidupan. Leluhur dihormati, dicintai dan dihidupkan dalam memori kolektif dan akta komunikatif masyarakat adat di Waai, karena leluhur yang melakukan peran “Perantara” kepada anak-cucunya (manusia) dengan *Upu Prestala*. Oleh karena itu, sebagai leluhur maka masyarakat adat di Waai lebih dekat, lebih mudah, dan lebih sering berkomunikasi dengan leluhur untuk menyampaikan maksudnya kepada *Upu Prestala*, dan sebaliknya. Pandangan para informan tersebut menegaskan, bahwa menurut orang Waai, leluhur adalah manusia biasa. Leluhur bukan Allah, dan leluhur dihormati, dicintai dan dihidupkan di dalam memori kolektif dan kehidupan keseharian sebagai wakil Allah yang menjembatani komunikasi manusia (anak cucu) dengan Allah yang mahatinggi dan mahakuasa itu. Karena itu, sebagaimana diakui bahwa leluhur tidak menggantikan peran dan relasi *Upu Prestala* dalam kehidupan orang Waai. *Upu Prestala* merupakan roh tunggal yang Mahakuasa, yang kemudian mengatasi semua entitas lain. Itulah sebabnya *Upu Prestala* disebut Allah yang Mahatinggi dan Mahakuasa.

Perempuan dan Budaya *Konci Negeri*

Sebagaimana telah diuraikan dalam tahapan ritual *konci negeri*, perempuan cenderung dipahami sebagai pembawa kekejian untuk kaum laki-laki. Oleh karena itu, dalam budaya *konci negeri*, peran perempuan sebagai pelaksana ritual tidak kelihatan. Menurut FT, salah satu syarat agar dapat dilakukannya ritual *konci negeri* adalah tidak boleh tidur atau melakukan hubungan suami-istri dengan istrinya sendiri (perempuan). Karena ritus *konci negeri* adalah sesuatu yang kudus dan ini cara pandang yang sudah

¹⁸ Lihat Alex Jebadu, *Bukan Berhala! Penghormatan kepada Para Leluhur* (Mauwere: Ledalero, 2009), 253.

diwariskan oleh para leluhur mereka sejak dulu.¹⁹ Dengan kata lain, perempuan dilihat sebagai orang yang bisa mengganggu laki-laki, sedangkan tubuh dan hubungan seks dengannya merupakan sesuatu yang kotor (dosa). Karena cara pandang ini maka dalam ritus *konci negeri* di negeri Waai, perempuan tidak diperbolehkan untuk terlibat di dalamnya.

Pertama-tama, penting untuk diketahui bahwa menurut V. Turner,²⁰ ritus terdiri dari dua jenis yaitu ritus krisis hidup dan ritus gangguan. Ritus krisis hidup dilakukan untuk mengiringi krisis-krisis hidup yang dialami oleh manusia. Manusia mengalami krisis karena beralih dari satu tahap ke tahap berikutnya. Ritus itu berupa kelahiran, pubertas, dan kematian. Namun ritus ini tidak hanya dilakukan untuk kepentingan secara individual, melainkan juga untuk kepentingan komunal jika terjadi perubahan dalam relasi social di antara orang yang berhubungan dengan mereka, melalui ikatan darah, perkawinan, kontrol sosial dan sebagainya. Sedangkan ritus gangguan, terkait dengan kehidupan masyarakat, di mana mereka menghubungkan nasib sial dalam usaha atau kerja, ketidak-teraturan reproduksi pada perempuan, dan bentuk sakit lainnya dengan tindakan orang mati. Dengan demikian, ritual *konci negeri* dalam pemikiran Turner dilakukan sebagai tanggapan masyarakat Waai atas krisis gangguan yang dialami secara komunal karena tindakan orang mati.

Berdasarkan temuan Steven Oita, dalam upacara inisiasi yang dilakukan oleh masyarakat terhadap perempuan yang mengalami menstruasi dan berlokasi di hutan memperlihatkan bahwa darah menstruasi adalah sesuatu yang kotor dan mudah diganggu oleh roh-roh jahat. Oleh karena itu, perempuan harus diasingkan dari rumah supaya tidak terkontaminasi dengan lingkungan dan roh-roh jahat tidak mengganggu anggota keluarga yang lain.²¹ Dalam logika ini maka masyarakat Waai sebagai bagian dari masyarakat Maluku Tengah juga dipengaruhi oleh cara pandang demikian. Yaitu, cara pandang yang melihat tubuh perempuan sebagai sesuatu yang kotor dan oleh sebab itu sangat mudah dipengaruhi oleh roh jahat. Dengan demikian, menghindari mereka bertujuan untuk menjaga kekudusan diri laki-laki yang akan menjalankan ritus *konci negeri* dan sekaligus menghindari roh jahat yang dianggap juga sebagai penyebab terjadi bencana alam, wabah penyakit dan bencana social (kerusuhan) lainnya.

¹⁹ Hasil wawancara dengan FT, pada tgl. 05 Oktober 2022, jam 12.00 WIT.

²⁰ V. Turner (2012), yang disebutkan oleh Stevanus Oita, Izak Y. M. Lattu, dkk, "Yang Kotor Yang Menyucikan: Sakralitas Darah Menstruasi Perempuan dalam Jejaring Kultural (*pela*) di Maluku" dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqida dan Study Keagamaan*, volume 7 (1), 2019, 21-42.

²¹ Stevanus Oita, Izak Y. M. Lattu, dkk. *Yang Kotor Yang Menyucikan*, 30.

Ternyata logika ilmu pengetahuan modern juga mengafirmasi bahwa tubuh perempuan (seks dan seksualitas) adalah sesuatu yang buruk dan gelap.²² Cara pandang masyarakat negeri Waai tentang perempuan di atas memang dikonstruksi oleh kosmologi tertentu. Bahkan harus diakui bahwa dalam teks-teks Perjanjian Lama, terutama teks Imamat 12:1-8 yang memperlihatkan bahwa perempuan itu najis karena mengeluarkan darah nifas pasca melahirkan bayinya. Oleh sebab itu mereka harus ditahirkan lebih lama jika melahirkan anak perempuan daripada anak laki-laki. Lebih lanjut juga ditegaskan bahwa mereka juga harus mempersembahkan korban penghapusan dosa karena kondisi kodrati tersebut. Jadi kemungkinan, nilai-nilai teks-teks suci seperti ini yang ditafsir secara eksklusif dan memperkuat cara pandang lokal mereka dalam budaya ini. Namun dalam penelitian Susy Rumteh²³ telah dibuktikan bahwa konsep “kekudusan” yang terkandung dalam teks ini sebenarnya berkaitan dengan ideologi (kepentingan) para imam pasca pembuangan yaitu kekuasaan yang absolut. Karena mereka juga diberikan tanggung jawab oleh pemerintah Persia sebagai representasi mereka di tengah umat dalam menata kehidupan umat baik dari sisi sosial, ekonomi, politik dan agama. Oleh sebab itu, para imam menggunakan hukum-hukum agama agar kepentingan mereka akan kekuasaan terealisasi dengan baik. Salah satunya hukum kekudusan dalam Imamat 12 tersebut. Sebab dengan adanya peraturan tersebut maka umat sangat tergantung pada para imam atau membutuhkan para imam sebagai perantara mereka dan Allah dalam ritus pengakuan dosa. Pada sisi yang lain, para imam juga diuntungkan dengan persembahan-persembahan korban tersebut secara ekonomi. Karena itu, hukum ini tidak hanya mendestruksi wajah perempuan sebagai citra Allah atau *imago Dei* yang diciptakan dengan sangat baik oleh Allah, tetapi juga mereduksi makna kekudusan Allah.

Hal lain yang penting ditegaskan adalah, secara teologi, tubuh dan seks serta seksualitas perempuan diciptakan oleh Allah dengan kondisi sangat baik atau *tôbh m'ôdh* (Kej. 1:28). Kondisi ini tidak hanya mengindikasikan bahwa secara kuantitas, tubuh perempuan tersebut baik adanya. Tetapi juga secara kualitas, tubuh itu diciptakan untuk tujuan yang sesuai dengan rancangan penciptaannya. Yaitu supaya perempuan bisa terlibat

²² Refti H. Listyani, “Tubuh Perempuan: Tubuh Sosial yang Sarat Makna”, dalam *Jurnal An’Nisa’*, Vol. 9, No. 1, (2016): 3.

²³ Susy Rumthe, *Skripsi: Ideologi Kekudusan: Darah Perempuan Najis Setelah Melahirkan: Suatu Kritik Ideologi Dengan Perspektif Feminis Terhadap Imamat 12:1-8*, (Fakultas Teologi UKIM, belum dipublikasi 2022), 89-92.

dalam tugas penatalayaan dunia yang diciptakan oleh Allah bersama laki-laki dan ciptaan yang lain. Pada sisi lain, kerusakan alam bukan sekedar disebabkan kesalahan teknis dalam mengorganisir alam tersebut, tetapi lebih pada kekeliruan pola pikir, cara pandang dan sikap manusia terhadap sesama maupun alam. Sesat pikir keyakinan filosofis memunculkan aksi kekerasan simbolik maupun fisik berupa penindasan terhadap alam dan perempuan. Penindasan terhadap perempuan dan alam meningkat ketika kepentingan ekonomi menjadi orientasi utama pada saat mengambil keputusan sehingga melahirkan sistem kapitalisme-patriarki. Hubungan yang dekat antara perempuan dan alam tidak dapat dipungkiri karena banyak pekerjaan perempuan yang dilihat sebagai konstruksi gender sebenarnya sangat berkaitan dengan alam. Oleh sebab itu, kerusakan terhadap alam tidak hanya merusak diri alam itu sendiri, tetapi juga hancurnya kehidupan perempuan.²⁴ Pemikiran di atas menegaskan bahwa hubungan antara negeri (alam = tanah, air, udara, pohon, batu, serta manusia) dengan perempuan sebenarnya merupakan hubungan yang integral. Perempuan tidak bisa dipisahkan dengan alam. Sebaliknya, alam juga tidak bisa dipisahkan dari diri perempuan tersebut. Oleh sebab itu, tidak mungkin memelihara negeri jika, perempuan sebagai bagian dari negeri itu atau yang memiliki hubungan yang dekat dengan negeri itu diperlakukan secara tidak adil (didiskriminasikan karena tubuh dan seks atau seksualitasnya yang dilihat secara negatif). Jadi baik secara teologi maupun ekologi, eksistensi perempuan (tubuh dan seks/seksualitasnya) sangat baik dan relasinya dengan alam sangat intim. Jika kehadiran mereka lebih diapresiasi oleh warisan masyarakat Waai ini, maka akan tercipta suatu tatanan dunia yang harmoni baik antara manusia – alam – dan Tuhan.

KESIMPULAN

Persoalan kerusakan ekologis telah terjadi semakin massif di masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan upaya pelestarian ekologis yang berbasis pada budaya masyarakat, sehingga upaya mengatasi kerusakan tersebut menjadi gerakan bersama. Budaya *konci negeri* merupakan salah satu kearifan lokal dari masyarakat negeri Waai-Maluku Tengah yang berupaya untuk memperjuangkan kehidupan seluruh ciptaan (manusia, dan ekologi; darat, laut, dan udara). Melalui budaya *konci negeri* tersebut maka kecenderungan pembangunan yang terus mengorbankan lingkungan ekologis dikritik secara tegas. Bahkan dalam budaya

²⁴ Bernardus Wibowo Suliantoro, R. Soejadi, *Etika Ekofeminis Vandana Shiva dan Karen J. Warren Sebagai Landasan Untuk Merekonstruksi Etika Lingkungan di Indonesia: Studi Kasus Pengelolaan Hutan Wonosadi Di Kabupaten Gunung Kidul*, Disertasi S3 Studi Kebijakan, UGM, bagian abstrak. Diakses dari <http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/77815>, pada Kamis, 04 November 2021.

konci negeri, dapat dipahami bahwa Allah adalah Sang Pemberi Hidup, sehingga Allah menentang tindakan-tindakan yang tidak berpihak terhadap hidup seluruh ciptaan. Allah adalah Pencipta Semesta yang terus berkarya untuk memberikan perlindungan terhadap seluruh lingkungan ekologis.

Daftar Pustaka

- Balak, Korneles dan Derek Bakarbesy, “Kearifan Lokal dalam Pembangunan Desa: Studi Deskriptif di Negeri Waai, Kecamatan Salahutu, Maluku Tengah”, dalam *Jurnal BADATI*, Vol. 5, No. 2, (2021).
- Bartels, Dieter. *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku, Muslim-Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah*, Jilid I:Kebudayaan. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2017.
- Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (Eds.). 2018. *The Sage Handbook of Qualitative Research. Fifth Edition*. London: SAGE Publication.
- Horrel, G. David. 2010. *The Bible and The Environment, Toward a Critical Ecological Biblical Theology*. London, New York: Equinox Publishing Ltd.
- <http://beritabumi.or.id>. Diakses pada 16 September 2022.
- Kim, Heup Yong. “Life, Ecology, and Theo-Tao: Toward A Theology of Theanthropocosmic”, dalam PTCA, *The Journal of Theologies and Cultures in Asia (JTCA)*, *Green Theology: Asian Ecumenical Response to Eco-Justice*, 2012, Vol.11.
- Listyani, Refti H. “Tubuh Perempuan: Tubuh Sosial yang Sarat Makna”, dalam *Jurnal An’Nisa’*, Vol. 9, No. 1, (2016).
- Oita, Stevanus, Izak Y. M. Lattu, dkk, “Yang Kotor Yang Menyucikan: Sakralitas Darah Menstruasi Perempuan Dalam Jejaring Kultural (pela) di Maluku” dalam *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqida dan Study Keagamaan*, Vol. 7, No. 1, (2019)
- Rumthe, Susy. Skripsi. *Ideologi Kekudusan: Darah Perempuan Najis Setelah Melahirkan: Suatu Kritik Ideologi dengan Perspektif Feminis Terhadap Imamat 12:1-8*, (Fakultas Teologi UKIM, 2022), 89-92.
- Wibowo, Bernardus Suliantoro, R. Soejadi, *Etika Ekofeminis Vandana Shiva Dan Karen J. Warren Sebagai Landasan Untuk Merekonstruksi Etika Lingkungan Di Indonesia: Studi Kasus Pengelolaan Hutan Wonosadi Di Kabupaten Gunung Kidul*, Disertasi S3 Studi Kebijakan, UGM, bagian abstrak. Diakses dari <http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/77815>, pada Kamis, 04 November 2021.
- Yuono, Yusup Rogo, “Melawan Etika Lingkungan Antroposentris melalui Interpretasi Teologi Penciptaan sebagai Landasan bagi Pengelolaan Pelestarian Lingkungan”, dalam *Jurnal FIDEI*, Vol. 2, No. 1, (2019)

Zuchdi, Darmiyati & Wiwiek Afifah. *Analisis Konten Etnografi & Grounded Theory dan Hermeneutika dalam Penelitian*. Jakarta: Penerbit Bumi Aksara, 2019.

Widiatmadja, P. Josef. *Yesus dan Wong Cilik: Praksis Diakonia Transformatif dan Teologi Rakyat di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017.