



## PRAKSIS KONSERVASI ALAM PADA ETNIS LAMAHOLOT: PARADIGMA ECO-RELIGI

Marianus Ola Kenoba<sup>a</sup>, Alexander Bala<sup>b</sup>  
marianuskenoba64@gmail.com

<sup>a</sup>Universitas Flores, Indonesia.

<sup>b</sup>Universitas Flores, Indonesia

### ARTICLE INFO

Received: 27<sup>th</sup> February 2021

Revised: 16<sup>th</sup> March 2021

Accepted: 21<sup>th</sup> December 2021

Published: 30<sup>th</sup> December 2021

### Permalink/DOI

10.17977/um021v15i22021p291-304

Copyright © 2021.  
Sejarah dan Budaya  
Email: jsb.jurnal@um.ac.id  
Print ISSN: 1979-9993  
Online ISSN: 2503-1147

### ABSTRACT

The discourse of traditional ecological knowledge and nature conservation in an eco-religious perspective is an essential issue to study. This is because collective memory determines the relationship between environment, the Creator, humans, and the surrounding ecosystem. The purpose of this study is to explore the local wisdom of the Lamaholot ethnic that are still visible. The research method used qualitative approach with critical hermeneutic data presentation. Literature study is used to obtain data. The data were analyzed using the Gadamerian hermeneutic approach. The result showed that most of the Lamaholot ethnic communities live from and in agricultural culture. When opening new land for the agricultural area, it is always preceded by the practice of special rites that support farming activities. The agricultural culture practiced by the Lamaholot ethnicity is not a type of exploitative culture but is a representation of symbiotic mutualism. More than, farming rituals, mythology, fables, totems, taboos and metaphors in the Lamaholot ethnic agrarian culture are part of a very rich plus genius religious ecological folklore.

### KEYWORDS

Discourse; cosmology; Lamaholot; ecology; religion.

### ABSTRAK

Diskursus mengenai pengetahuan tradisional dan konservasi alam dalam perspektif eco-religi menjadi isu yang menarik untuk diteliti. Sebab, ingatan kolektif itulah yang menentukan relasi antara alam, Sang Pencipta, manusia, dan ekosistem lingkungan di sekitarnya. Tujuan penelitian ini adalah menggali kearifan lokal etnis Lamaholot yang masih nampak. Metode penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan pemaparan data secara hermeneutis kritis. Studi pustaka digunakan untuk memperoleh data. Analisis data menggunakan pendekatan hermeneutik Gadamerian. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sebagian besar masyarakat etnis Lamaholot hidup dari dan dalam kultur agrikultural. Saat membuka lahan baru untuk area ladang, selalu didahului dengan praktik ritus-ritus khusus yang menunjang aktivitas berladang. Kultur agrikultural yang dipraktikkan oleh etnis Lamaholot bukanlah sebuah tipe kultur eksploitatif melainkan bercorak mutualisme simbiosis. Lebih dari itu, ritual-ritual perladangan, mitologi, fabel, totem, tabu-tabu dan metafora di dalam kultur agraris etnis Lamaholot merupakan bagian dari folklor ekologi religius yang sangat kaya plus genius.

### KATA KUNCI

Diskursus; kosmologi; Lamaholot; ekologi; religi.

## PENDAHULUAN

Ekologi, dalam bahasa Inggris *ecology*, sedangkan bahasa Yunani disebut *oikos* (tempat tinggal), dan *logos* (ilmu). Dari sisi taksonomi keilmuan, ekologi merupakan sebuah cabang dari ilmu biologi. Wilayah kajian ilmu ekologi yakni mempelajari hubungan timbal-balik antara organisme-organisme dan hubungan antara organisme-organisme itu dengan lingkungannya. Selain itu secara historis, istilah ini dicanangkan pertama kali oleh Haeckel pada tahun 1866 (Bagus, 1996).

Sejak diperkenalkannya pengetahuan ekologis sebagai sebuah disiplin keilmuan, maka bersamaan dengan itu muncul pula keterarahan kesadaran manusia modern untuk memperhatikan prinsip-prinsip keseimbangan lingkungan hidup. Asumsi dasarnya bahwa lingkungan hidup adalah lokus utama bagi manusia dalam bereksistensi. Jadi, manusia yang hidup di zaman modern ini perlu melek terhadap persoalan-persoalan ekologis (Keraf, 2013). Jika lingkungan (bumi) ini tidak diperlakukan secara wajar, maka besar kemungkinan kehidupan manusia di bumi semakin terancam. Menyadari tingginya risiko sebagai dampak logis dari kerusakan lingkungan hidup, maka sudah saatnya manusia berempati terhadap siklus keseimbangan lingkungan hidup (Ayundasari, 2019; Keraf, 2013).

Keprihatinan manusia terhadap lingkungan hidup, dapat dipresentasikan melalui beragam cara. Gerakan revolusi hijau merupakan salah satu wujud konkrit kepedulian manusia modern dalam merespon isu-isu lingkungan hidup. Apapun bentuknya, seluruh aktivitas massal yang memproyeksikan agenda-agenda mendesaknya terhadap misi penyelamatan atas lingkungan hidup perlu diapresiasi secara positif. Jadi, sensitivitas atas persoalan-persoalan lingkungan hidup sudah menjadi bagian dari keprihatinan masyarakat yang menghuni planet bumi ini. Apabila lingkungan hidup diperlakukan secara wajar dan manusiawi, maka bencana-bencana alamiah dalam skala besar yang mengancam hidup manusia dapat diantisipasi lebih dini bahkan dapat dihindari (Keraf, 2013).

Betapapun demikian, isu-isu soal ekologi lebih cenderung mengambil pola penanganan yang bersifat makro. Opsi semacam ini memang bukanlah menjadi persoalan yang fundamental. Sejauh segala upaya itu bermuara pada usaha sistematis untuk meminimalisasi hasrat manusia yang ingin mengeksploitasi sebesar-besarnya hasil kemurahan alam. Meskipun demikian, ada tendensi yang cukup kuat bahwa pendekatan preventif atas pengelolaan lingkungan hidup lebih bercorak saintifik sehingga terkesan mengabaikan metode kebijaksanaan-kebijaksanaan lokal dalam konteks perawatan lingkungan hidup. Lebih ironisnya lagi terdapat pretensi yang cukup kuat dari ilmu pengetahuan modern-positivis untuk melenyapkan sistem keyakinan lokal atas pengelolaan lingkungan hidup. Sistem keyakinan lokal (*local belief system*) dapat teridentifikasi melalui cerita-cerita lokal, fabel, mitos, totem, tabu, dan metafora mengenai keseluruhan ekosistem yang berada di dalam sebuah komunitas genealogis tertentu (Triastianti et.al, 2017).

Pendekatan-pendekatan yang berorientasi pada upaya penyelamatan lingkungan hidup acapkali mengabaikan sistem keyakinan lokal yang telah ada di dalam sebuah komunitas yang dirawat dari generasi ke generasi. Lebih memprihatinkan lagi jika

pranata keyakinan tradisional ini dipandang sebagai *pseudo science's* sehingga kurang mendapatkan porsi penjelasan ilmiah, bahkan dipandang kurang relevan terhadap diskursus potensial menyangkut konservasi lingkungan hidup.

Perlu dipertegas bahwa penelitian ini, sama sekali tidak berpretensi untuk mengeksplorasi wacana ekologis yang lebih bercorak makro, maupun mengikuti mainstream umum tentang penanggulangan krisis lingkungan hidup. Penelitian ini ingin menawarkan pendekatan klasik tentang kejeniusan kebijaksanaan masyarakat lokal dengan cara atau strategi yang dihidupi oleh komunitas adat dalam merawat keseimbangan sistem secara holistik. Dengan kata lain, penelitian ini dimaksudkan untuk mengulas kesadaran ekologi religi dalam komunitas Lamaholot, dan strategi komunitas lokal dalam merawat memori kolektif mengenai makna ekosistem.

## **METODE**

Berdasarkan penjelasan pada bagian pendahuluan, maka penelitian ini memanfaatkan metode hermeneutik kritis. Pilihan pada instrumen metodis hermeneutik ini didasarkan pada pertimbangan bahwa materi atau sumber data yang diteliti merupakan bagian dari korpus teks, terutama teks-teks tertulis. Metode pengumpulan data dengan menggunakan metode baca. Langkah selanjutnya, dilakukan interpertasi kritis atas bahan bacaan yang relevan dengan topik penelitian ini.

Perkembangan aliran filsafat hermeneutik mencapai puncaknya ketika muncul dua aliran pemikiran yang berlawanan, yaitu aliran intensionalisme dan aliran hermeneutik Gadamerian. Intensionalisme memandang makna sudah ada karena di bawah pengarang atau penyusun teks sehingga tinggal menunggu interpretasi penafsiran.

Sementara hermeneutik Gadamerian sebaliknya memandang makna dicari, dikonstruksi, dan direkonstruksi oleh penafsir sesuai konteks penafsir, dan makna teks tidak pernah baku, ia senantiasa berubah tergantung dengan bagaimana, kapan, di mana, dan siapa pembacanya. Peristiwa pemahaman terjadi ketika cakrawala tempat karya itu berada (Hardiman, 2015). Hermeneutik melihat sejarah sebagai dialog hidup antara masa lalu, masa kini, masa akan datang. Metode hermeneutik mencoba menyesuaikan setiap elemen dalam setiap teks menjadi satu keseluruhan yang lengkap, dalam sebuah proses yang biasa dikenal sebagai lingkaran hermeneutik.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Sejarah Relasi Manusia dan Alam**

Wacana maupun isu tentang implementasi prinsip mutualisme simbiosis antara manusia dan alam menjadi topik penting dan aktual untuk diperbincangkan dan dipersoalkan dalam era modernisme. Mengikuti jejak historis dapat dijelaskan bahwa perluasan pola pikiran manusia mengalami proses evolusi yang sangat panjang. Atas dasar itulah, strategi awal yang memungkinkan manusia agar dapat *survival* di tengah tatanan kosmos yang luas, yakni dengan cara berburu dan meramu.

Diperkirakan satu juta tahun yang lalu, manusia berburu binatang sekaligus mengumpulkan tumbuhan maupun akar-akaran untuk dikonsumsi. Pergeseran mata

pencaharian hidup manusia, lebih-lebih pada fase bercocok tanam, kira-kira sepuluh ribu tahun yang lalu menjadi loncatan revolusi pikiran yang paling elementer dalam sejarah hidup manusia. Revolusi pikiran manusia tersebut memungkinkan manusia untuk menikmati dan mereguk suatu anugerah secara cuma-cuma dari alam (Soetomo, 1987).

Awalnya manusia memanfaatkan segala sesuatu yang disediakan alam untuk memenuhi kebutuhan hidupnya tanpa motivasi melampaui ambang batas ketersediaan sumber daya alam. Jadi, manusia betul-betul tergantung penuh pada kemurahan alam dan hubungan yang dibangun antara alam dan manusia belum bersifat eksploitatif dan justru saling mengandaikan (Henri et al, 2018). Atas dasar itulah, keseimbangan sistem terus terjaga dan alam sama sekali belum menunjukkan watak kemurkaannya sebab manusia mengeksplorasinya secara proporsional, tanpa sedikitpun tendensi untuk menaklukan alam.

Secara filosofis, dapat diterangkan bahwa eksistensi alam bagi masyarakat *arkhais* sungguh mengagumkan dan baik. Manusia mengakui pula bahwa dirinya merupakan bagian dari makrokosmos tersebut. Ide mengenai keselarasan kosmis adalah fokus utama untuk mengenali pandangan dunia masyarakat *arkhais*. Jadi, manusia seolah-olah dikuasai oleh alam, bahkan kemudian takluk di bawah kontrol alam.

Implikasi logis dari situasi ketertundukan pikiran manusia atas alam, yakni pertama, perasaan aman sebab manusia merasa selalu terlindung dari otoritas kontrol yang sama, kedua, minimnya tantangan sebab segala sesuatu yang dibutuhkan selalu tersedia oleh alam, dan ketiga, tidak berkembang sebab manusia terperangkap dalam jejaring dunianya yang sempit (Kebung, 2008).

Alam pikiran *arkhais* sebagaimana digambarkan di atas tidak bersifat abadi sebab faktanya bahwa waktu terus mengalami perubahan. Perubahan waktu memungkinkan pula perubahan di tingkat pola pikir manusia. Melalui kekuatan rasio didukung oleh piranti-piranti teknologi yang diciptakannya kemudian memungkinkan manusia menjelajahi, bahkan berusaha sedapat mungkin menaklukan alam. Hasrat yang hampir tak terkendali untuk menaklukan alam inilah yang kemudian menjadi cikal-bakal rusaknya relasi antara alam dan manusia.

Refleksi kritis dan keprihatinan mendalam atas situasi chaos antara alam dan manusia ini secara teoritis dapat teridentifikasi melalui gagasan filsuf Karl Marx. Menurut Marx, manusia adalah makhluk ganda yang ambigu sebab pada satu sisi manusia adalah makhluk alami, seperti binatang ia membutuhkan alam untuk hidup. Namun di lain pihak, ia berhadapan dengan alam sebagai sesuatu yang asing sehingga ia harus terlebih dahulu mengadaptasi alam dan kebutuhan-kebutuhannya (Suseno, 1999). Proses adaptasi terhadap alam ini-lah yang kemudian secara perlahan melegitimasi tindakan manusia untuk mengambil keuntungan lebih dari segala sesuatu yang telah disiapkan oleh alam.

### **Dari *Homo Sapiens* ke *Homo Faber***

Tekanan-tekanan kebutuhan hidup dewasa ini, telah mengubah watak eksistensial manusia dari *homo sapiens* menjadi *homo faber*. Watak semacam ini menempatkan kesadaran manusia pada level yang paling produktif. Namun, implikasi logisnya terhadap alam menjadi jauh lebih mengerikan. Dalam kondisi seperti itu, alam

bukanlah sahabat yang baik dan murah hati lagi bagi manusia. Alam di mata manusia modern ditempatkan sebagai objek pasif yang dapat dieksploitasi seluas mungkin. Alam adalah objek potensial yang dapat mendatangkan keuntungan secara ekonomis dan memenuhi hasrat kepuasan manusia (Thamrin & Saam, 2016; Marbun, 2018).

Zaman modern ini bercirikan sebuah loncatan revolusi pengetahuan maupun teknologi. Temuan-temuan baru dimaklumkan, industri-industri baru meluas, masyarakat berubah dari situasi ketergantungan alamiah kepada pola hidup masyarakat urban, terjadinya polarisasi pembagian kerja dan segmentasi kelas yang cukup mencolok (Kebung, 2008).

Puncak dari modernisasi adalah munculnya sebuah tatanan baru bagi dunia yang di dalam referensi ilmu-ilmu sosial disebut dengan konsep globalisasi. Sementara itu, gelombang globalisasi menghantam semua sendi-sendi dasar bangunan tradisional kemudian menggantikannya dengan standar nilai baru yang bercorak homogen. Memang globalisasi menandai sebuah peradaban baru bagi manusia. Peradaban yang secara gamblang memperlihatkan kekuatan otoritas rasio manusia yang bahkan melampaui sekaligus mengingkari hakikat eksistensial manusia.

Meskipun demikian, globalisasi bukanlah satu-satunya “dewa” yang datang untuk menyelamatkan umat manusia. Cukup banyak kritik yang diajukan oleh ilmuwan sosial terhadap efek-efek patologis yang ditimbulkan oleh pengagungan rasionalitas manusia. Sosiolog Anthony Giddens menyebutkan salah satu kemungkinan efek patologis dari globalisasi, yakni menyangkut konsep mengenai risiko. Ada risiko eksternal yang bercorak alamiah dan *manufactured risk* atau risiko buatan, yakni risiko yang tercipta sebagai dampak dari rasionalisasi terhadap dunia. Sebagian besar risiko lingkungan hidup sebetulnya bersumber dari risiko ini (Giddens, 2001).

Jauh sebelumnya, sekitar tahun 1960-an dan 1970-an para ilmuwan di Inggris memprakarsai riset mengenai *landscape* bumi. Berdasarkan foto-foto yang diambil dari ruang angkasa menunjukkan bahwa bumi kita terlihat seperti sebuah kapal yang berlayar di ruang angkasa dengan persediaan bahan bakar, dan bahan makanan yang terbatas. Pada suatu saat kapal ini akan kehabisan bahan bakar dan bahan makanan sehingga akhirnya malapetaka akan menimpa kapal tersebut. Kapal adalah analogi yang paling mungkin untuk menggambarkan kondisi dunia kita (Mantra, 1991)

Hasil riset dan foto-foto tersebut memperlihatkan bahwa betapa bumi kita ini usianya semakin tua dan harus menyangga beban yang sangat berat melampaui ambang batas kemampuannya untuk menampung manusia yang tinggal dan beraktivitas di atasnya. Ledakan penduduk di berbagai belahan dunia ini sebetulnya memiliki korelasi yang sangat signifikan dengan diskursus kerusakan lingkungan hidup. Belum lagi perilaku manusia yang sama sekali kurang mempedulikan keseimbangan lingkungan hidup. Bumi dan segala isinya dikuras habis isinya untuk kepentingan manusia. Ironisnya, manusia sama sekali tidak memberikan kesempatan bagi bumi atau alam untuk memulai kembali siklus peremajaan.

Pada tataran ini, teori klasik tentang ledakan penduduk dan segala eksisnya menjadi relevan kembali untuk diketengahkan ke hadapan publik. Salah satu teori kependudukan yang paling menonjol di saat itu, yakni yang diajukan oleh Robert Malthus.

Riset Malthus di wilayah Amerika Utara yaitu di Amerika Serikat bagian Timur Laut bekas jajahan Inggris memperlihatkan bahwa di tempat itu berlangsung pertumbuhan penduduk yang sangat cepat, yakni dalam kurun waktu ganda 15 tahun.

Fenomena ledakan penduduk semacam ini, kemudian Malthus mengajukan dua postulat berikut. Pertama, bahan makanan dibutuhkan untuk hidup, dan kedua, nafsu antara pria dan wanita dibutuhkan, dan akan tetap keadaannya seperti itu. Jika tidak ada hambatan, penduduk akan bertambah menurut deret ukur dan bahan makan bertambah menurut deret hitung (Prawiro, 1981).

Postulat yang diajukan oleh Malthus di atas, memang menampakkan keprihatinan atas masa depan manusia jika statistik angka kelahiran cenderung meningkat secara signifikan dari waktu ke waktu. Meskipun demikian, sebetulnya Malthus tidak hanya mengkhawatirkan kemelaratan yang dialami oleh manusia di bumi akibat kelahiran yang tidak terkendali, melainkan juga eksplisit menggambarkan kegelisahan Malthus atas masa depan lingkungan hidup. Jadi, Malthus sebenarnya sedang memperlihatkan kecemasannya tentang kemungkinan terganggunya prinsip-prinsip keseimbangan ekologis.

Selain oksigen, air termasuk dalam kategori kebutuhan pokok bagi hidup manusia, hewan, maupun tumbuh-tumbuhan. Penelitian para ahli geologi memperlihatkan bahwa bola bumi ini mengandung tak kurang dari 40 juta mil kubik air. Namun, dari air yang sebanyak itu, diperkirakan 97% di antaranya adalah air laut atau jenis air lain yang kandungan kadar garamnya sangat tinggi. Sisanya, masih 2,5% berupa salju abadi. Salju ini dapat digunakan apabila diolah kembali sehingga betul-betul nyaman digunakan oleh makhluk hidup, termasuk manusia. Jadi, hanya 0,5% saja dari jumlah air tadi yang benar-benar dapat dimanfaatkan untuk kebutuhan hidup manusia (Herawati, 1993).

Menyadari bahwa isu kesadaran pengelolaan lingkungan hidup itu bersifat urgen dan sudah mendunia, maka sebagai bahan pembanding dapat diperlihatkan sebuah model pengelolaan daerah aliran sungai sebagaimana yang ditunjukkan oleh pengalaman masyarakat di Korea. Rakyat Korea Selatan sejak tahun 1972 sadar akan bahaya pencemaran sungai Han yang mengalir melalui ibukota Seoul. Didorong oleh resiko ekologis tersebut, maka kemudian bentuk aliran sungai Han yang tadinya berkelok-kelok diubah menjadi lurus. Air sungai yang sebelumnya penuh sampah, berlumpur, dan keruh itu kini menjadi sangat jernih. Bagian sungai dekat ibukota Seoul tadi menjadi lurus serta indah, dan dapat dimanfaatkan untuk rekreasi, bahkan ketika olimpiade 1988 dilangsungkan di ibukota Korea Selatan itu, sungai Han dapat digunakan untuk lomba dayung, *regatta*, salah satu cabang olahraga air yang dipertandingkan (Muhni, 1993). Kisah sukses pengelolaan sungai Han sebagaimana digambarkan di atas dapat menjadi inspirasi bagi masyarakat lainnya yang menghuni planet bumi ini.

### **Memori Kolektif Etnis Lamaholot: Representasi Homo Religiosus**

Representasi sistem keyakinan lokal pada etnis Lamaholot dalam konteks usaha ke arah konservasi ekologis dapat dijajaki melalui catatan etnografis Paul Arndt di wilayah Lewo Le'in Solor Kabupaten Flores Timur. Dikisahkan oleh para penatua adat bahwa di dalam hutan selalu ada makhluk supranatural yang disebut dengan *Nitu*.

Makhluk ini selalu berdiam di area sekitar mata air, di dalam batang pohon-pohon yang tinggi, dan di dalam gua-gua. Rupanya (perawakan) putih dan memakai pakaian yang indah. Ia mempunyai tubuh, namun kita tidak dapat melihatnya atau jarang sekali kelihatan. Jadi, hanya orang dengan kemampuan khusus saja yang diyakini dapat melihat dunia para *Nitu* (Arndt, 2009).

Asosiasi imajinatif yang menghubungkan hutan dan para penunggunya yang khas ini bercokol kuat di dalam struktur intersubektivitas warga etnis Lamaholot. Menguatnya memori atas “penghuni” hutan di wilayah etnis Lamaholot ini misalnya disebabkan oleh kekuatan narasi. Artinya sejak kecil, anak-anak dikisahkan tentang asal-muasal alam semesta beserta segala makhluk supranaturalnya. Selanjutnya, di dalam kisah penceritaan disisipi pula sistem nilai mengenai pantangan untuk tidak datang sendirian ke hutan maupun area mata air. Sebab, di sana telah ada penunggu yang bukan tidak mungkin dapat membawa pergi anak-anak ke dalam alam yang lain. Atas dasar keyakinan sebagaimana digambarkan di atas, maka seluruh anggota komunitas tidak diperkenankan membunuh ular di mata air dan di tempat-tempat keramat. Demikian juga tidak diperkenankan membunuh ular dekat pohon-pohon besar, di dalam gua-gua, dalam celah-celah wadas, dan di segala tempat yang dianggap sebagai tempat tinggal *Nitu*. Karena di tempat-tempat itu, ular adalah selalu *Nitu* (Arndt, 2009).

Laporan etnografis Paul Arndt ini cukup representatif memperlihatkan upaya rasionalisasi sistem keyakinan masyarakat lokal etnis Lamaholot dalam menata kesadaran memorinya untuk merawat alam. Sementara itu, dalam konteks perawatan mata air, ada harapan yang teramat dalam agar air tetap mengalir sepanjang tahun sehingga dapat memenuhi kebutuhan warga komunitas terhadap air.

Selain riset etnografis yang telah dikerjakan oleh etnolog Arndt di atas, ada referensi pembandingan lainnya yakni penelitian Cahyo Seftyono (2011). Problem paling krusial yang dialami oleh warga komunitas yakni adanya pencemaran air Tasik Chini. Pencemaran air ini, pertama-tama disebabkan oleh pembangunan bendungan oleh pemerintah Malaysia pada tahun 1994. Bendungan inilah yang disinyalir menyebabkan terhambatnya distribusi aliran air. Kondisi ini, diperparah pula oleh adanya limbah sampah yang dibawa oleh aliran air dari sungai Pahang. Airnya terus mengalir, sementara itu seluruh limbah sampah tertahan di Tasik Cihini. Dampak lanjutannya adalah terjadinya penurunan kualitas air. Hal ini disebabkan pula oleh aktivitas eksplorasi bijih besi, baik yang legal maupun secara liar. Penambangan bijih besi yang tidak berizin inilah yang disinyalir telah menyebabkan efek kesehatan (penyakit kulit) bagi warga Asli Jakun (Cahyo, 2011).

Data temuan penting lainnya yang diperoleh di lapangan memperlihatkan bahwa masyarakat Asli di Tasik Chini, Malaysia memiliki dasar-dasar pengetahuan ekologis. Namun, pengetahuan komunitas lokal tersebut masih terbebani dengan stereotip pengetahuan berbasis sistem ekologi tradisional atau ekologi lokal. Masyarakat Asli Jakun mengkonstruksi pengetahuan mereka bahwa alam/hutan memiliki tuan tersendiri (Cahyo, 2011).

Paradigma ekologi tradisional sebagaimana yang dipopulerkan oleh Seftyono di atas, sejalan pula dengan pandangan kosmologis orang Flores Timur, dalam hal ini etnis

Lamaholot. Hutan dan segala isinya adalah segala pemberian cuma-cuma dari Sang penghadir bumi ini. Orang Lamaholot menyebut Sang penghadir dunia ini dengan sebutan *Lera Wulan Tana Ekan* (Bapa-Ibu bumi).

Meskipun demikian jika dikaji lebih jauh, dapat ditemukan perbedaan yang cukup mencolok. Seftyono memang berusaha untuk memperlihatkan struktur pengetahuan (ekologi) lokal yang mempengaruhi relasi antara manusia dan lingkungannya. Namun, tidak secara spesifik membahas tentang dimensi-dimensi religiusitas di dalam model konservasi alam secara tradisional. Sementara itu di dalam riset ini, ingin memperlihatkan kosmologi etnis Lamaholot berkenaan dengan keterlibatan Yang Suci. Keterlibatan ini perlu dimaknai dalam konteks konstruksi berpikir warga komunitas, terutama berkenaan dengan etika memperlakukan lingkungan alam semesta secara proporsional (Suprpta, 2020); (Halmahera et.al, 2019); (Sukmawan, 2012).

Konsep masyarakat Flores Timur tentang *Lera Wulan-Tanah Ekan* merupakan gambaran dimensi religiusitas hidup yang telah lama dipraktikkan para leluhur. Melalui cerita rakyat teridentifikasi bahwa keberadaan *Lera wulan Tanah Ekan* tidak dapat dijangkau oleh manusia yakni jauh di pangkal langit yang dalam bahasa adat disebut *heti kelen rau wadan*. Menurut masyarakat primitif Flores Timur, hidup adalah sebuah gerak yang dinamis. Dengan demikian manusia akan ikut dalam mekanisme alamiah. Akan tetapi terdapat sebuah kekuatan yang luar biasa, sebagai sumber energi, dan menggerakkan roda alam semesta (Kenoba, 2019).

Sejalan dengan pokok pikiran di atas, hasil advokasi tim YPSS sebuah organisasi nirlaba di Flores Timur yang salah satu targetnya adalah pemberdayaan kritis atas pengelolaan lingkungan hidup, menjadi menarik untuk dikaji. Hasil advokasi yang telah dibukukan ini, boleh dikatakan kurang lazim sebab pengantar buku ini bukanlah ditulis oleh seorang pakar lingkungan hidup atau setidaknya subyek yang berkompeten di dalam bidang ekologi. Pengantar buku ini justru ditulis oleh Yakobus Seng Tukan, seorang petani yang sebetulnya menjadi pelaku dan salah seorang pewaris sistem penggarapan lahan yang bercorak tradisional.

Cukup mengejutkan bahwa Seng Tukan mengajukan tesis penting bahwa eksistensi masyarakat adat itu sesungguhnya masih ada. Tesis semacam ini sangat berseberangan dengan fakta regulasi atas perusahaan hutan di Indonesia yang cenderung mengabaikan peran masyarakat adat dalam mengelola sumber daya hutan untuk kebutuhan berladang. Menurut Tukan, gilir-balik merupakan sistem bertani masyarakat adat. Hutan dimanfaatkan sebagai kebun dalam beberapa tahun, sesudahnya ada waktu tertentu diistirahatkan agar tanah mendapatkan kesuburannya kembali secara alamiah (Tukan, 2004)

Lebih lanjut Seng Tukan menegaskan bahwa dalam mengelola hutan menjadi kebun ataupun ladang selalu didahului dengan ritual-ritual adat sebab hutan itu dipandang oleh masyarakat adat sebagai warisan leluhur. Atas dasar itulah, segala sesuatu yang (positif) berasal dari tradisi generasi pendahulu ini perlu mendapatkan penghargaan secara adat. Juga ada pertimbangan yang sangat esensial, yakni adanya penegasan pandangan adat bahwa antara masyarakat adat dan alam lingkungan memiliki relasi yang unik dan tak terpisahkan. Hutan dilihat sebagai sumber kehidupan sebab dari



hutanlah para warga suku/klan memperoleh jaminan kehidupan berkelanjutan (Ruhlessin, 2020).

Apabila ditinjau secara teliti dapat dikemukakan bahwa pandangan seorang petani atas dunia (pikiran) yang dihidupinya, terutama menyangkut pengelolaan lingkungan hidup sejalan dengan asumsi dasar yang dibangun oleh para peneliti di dalam penelitian tentang tabu-tabu yang dipraktikkan oleh komunitas tradisional. Terutama tabu-tabu yang berkorelasi positif dengan aspek ekologis. Jadi, dapat diungkapkan bahwa tesis yang disampaikan oleh Seng Tukan sebenarnya lebih menitikberatkan pada cara pandang subjek mengenai pandangan dunianya secara apa adanya (*taken-for-granted*) (Julaeha et. al, 2019).

Memang ada kesan bahwa target kerja advokasi tim YPPS lebih berorientasi pada persoalan pengelolaan hutan secara makro. Bahkan ada tendensi untuk melakukan autokritik terhadap regulasi pengelolaan dan penguasaan hutan. Sebaliknya, penelitian ini sama sekali tidak sampai pada usaha kritik atas kebijakan maupun Undang-Undang yang relevan dengan pengelolaan hutan. Penelitian ini, justru lebih diarahkan untuk menggali kembali memori masyarakat, terutama berkenaan dengan dunia *totem*, tabu, dan hal-hal mistis lainnya yang dihidupi oleh komunitas adat lebih-lebih menyangkut usaha konservasi lokal atas keseimbangan ekosistem.

Selain itu, hasil riset Salampessy et.al (2017) menjadi rujukan pembanding yang relevan dengan fokus kajian penelitian ini. Salampessy dkk menemukan bahwa sebetulnya sistem agroforestry pada hutan-hutan di wilayah dusung pala Ambon sudah ada secara alamiah terutama oleh hewan. Jadi, hewan memainkan peran penting dalam rangka menyebarkan beragam varietas tanaman. Selain itu, Salampessy dkk menemukan inti konstruksi memori kolektivitas yang dipelihara dan dihidupi oleh masyarakat lokal. Inti memori kolektif itu, disebut dengan konsep Dusung. Sistem berpikir yang terabstraksi dalam konsep Dusung ini merupakan representasi pengetahuan ekologi lokal yang diwariskan secara turun-temurun. Secara praktis Dusung berfaedah sebagai sumber ekonomi, menjaga keseimbangan ekologis, memelihara dan meningkatkan keunggulan tanaman (Salampessy et.al, 2017).

Hasil riset Salampessi, terutama menyangkut sistem konservasi alam yang dipraktikkan oleh komunitas adat Dusung Pala di Ambon paralel dengan topik penelitian ini. Misalnya, komunitas adat Dusung Pala memiliki pengetahuan spesifik mengenai ekosistem alam yang secara langsung telah menopang kehidupan ekonomi mereka. Jadi, baik komunitas adat Dusung Pala maupun warga masyarakat (petani) pada komunitas adat Lamaholot, memperoleh pengetahuan mengenai alam dan ekosistemnya berdasarkan tradisi. Artinya, seluruh pengetahuan mengenai ekosistem ekologis tersebut diperoleh secara turun-temurun.

Betapapun demikian jika dikaji dari sudut pandang paradigma keilmuan, ternyata terdapat perbedaan yang cukup mencolok dari kedua penelitian ini. Penelitian Salampessy meneropong pengetahuan ekologis masyarakat lokal dengan memanfaatkan ilmu pengetahuan kehutanan. Targetnya, semata-mata untuk mendapatkan informasi pengetahuan komunitas lokal tentang pohon pelindung pada sistem agroforestri tradisional. Sementara itu, penelitian ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk

mengidentifikasi varietas tanaman pelindung yang paling cocok bagi sebuah komunitas adat.

Adapun pendekatan utama yang dimanfaatkan di dalam penelitian ini adalah ekologi religi. Jadi, dapat dinyatakan bahwa pada penelitian ini, peneliti lebih terfokus pada usaha menggali pengetahuan ekologi tradisional yang “diterangi” oleh spirit sistem religiositas tradisional yang menjadi sistem berpikir komunitas adat.

Sejalan dengan pokok pikiran di atas, karya etnografis lainnya juga menarik untuk disimak. Telaah pustaka-pustaka etnologis pernah dilakukan pula oleh Peter Boomgaard (2003) menyangkut imajinasi orang Indonesia mengenai gunung. Dilaporkan bahwa, masyarakat di Jawa, Sumatera, maupun di wilayah lainnya di Indonesia memperlakukan gunung sebagai sebuah simbol wilayah yang sakral. Orang-orang baru yang datang dan melakukan aktivitas pendakian gunung-gunung di Indonesia, perlu mengetahui dan menaati sistem berpikir (tentang gunung) pada masyarakat bersangkutan (Boomgaard, 2003).

Sementara itu, pada bagian kesimpulan Peter Boomgaard mengajukan pernyataan yang menarik bahwa gunung-gunung di Indonesia dipahami oleh masyarakat pribumi sebagai sumber kekuatan energi hidup, simbol-simbol pertumbuhan, dan sumber berkat. Juga ada pandangan penting lainnya, yang memahami gunung sebagai gunung yang sakral, hutan yang sakral, dan air yang terberkati.

Hasil telaah Peter Boomgaard mengenai imajinasi orang Indonesia terhadap gunung, sebenarnya sejalan dengan tesis kunci di dalam penelitian ini. Bahwa pandangan dunia komunitas kolektif tentang apa-pun, termasuk pengelolaan sumber daya alam memiliki ciri khas tersendiri. Tetapi, ada hal yang dapat dipetik sebagai pelajaran bahwa memori-memori kolektif itu memiliki dasar yang sangat kokoh dan juga mengandaikan nilai kebijaksanaan dan kegeniusan di dalam praksis hidup kolektif. Meskipun demikian, baik Peter Boomgaard maupun para peneliti di dalam penelitian ini sebenarnya berangkat dari asumsi yang mirip bahwa alam ini, termasuk gunung dan mata air adalah sumber energi terpenting bagi masyarakat lokal dan juga mengapresiasi secara positif pandangan kolektif atas dimensi misteri dan lebih-lebih unsur sakral dari lingkungan hidup.

Memang Peter Boomgaard lebih memfokuskan penyelidikannya pada isi imajinasi masyarakat lokal soal gunung. Sementara itu, penelitian ini lebih terfokus pada isi imajinasi komunitas adat menyangkut konservasi alam. Usaha pelacakan imajinasi menyangkut sumber daya alam ini lebih memberikan aksentuasi pada sisi-sisi mistis, terutama menyangkut *totem*, tabu dan metafora-metafora lainnya yang menggambarkan tatanan sistem kepercayaan lokal terhadap alam (Efriani et.al, 2020) .

Selanjutnya, paradigma dan pokok-pokok pikiran kunci menyangkut materialisme kultural dalam bidang antropologi juga perlu dijajaki sebagai referensi pembandingan dalam penelitian ini. Salah satu contoh aplikasi pendekatan kultural materialisme yang banyak didiskusikan oleh para pakar kebudayaan adalah kasus pantangan makan daging sapi di kalangan orang Hindu-India. Analisis anthropology Marvin Haris menjelaskan bahwa sebuah doktrin suci ternyata muncul dari kalkulasi *cost-benefit*, untung rugi, dalam konteks adaptasi lingkungan dan kehidupan ekonomi

keseharian. Lebih lanjut, Marvin Haris sampai pada kesimpulan bahwa *Ahimsa*, pantangan membunuh sapi di kalangan orang Hindu, ternyata memiliki kontribusi positif bagi kehidupan ekonomi masyarakat (Haris dalam Sairin, et.al, 2002).

Tesis utama antropolog Marvin Haris di atas, secara sepintas memiliki korelasi yang rendah terhadap penelitian ini. Pokok argumentasi Haris lebih mengacu pada paradigma materialisme. Jadi, seolah-olah pantangan makan sapi pada orang India yang beragama Hindu berbanding lurus dengan hukum ekonomi. Jadi, kebutuhan ekonomilah yang menggerakkan seluruh aktivitas hidup manusia di dunia ini. Memang terlihat analisis menjadi berat sebelah karena harus berorientasi pada sebuah paradigma dominan.

Sebetulnya sudut pandang yang digunakan oleh para peneliti di dalam penelitian inilah yang membedakan dari hasil telaah Marvin Haris atas kasus sapi suci di India. Terlepas dari sudut pandang yang digunakan, dapat ditegaskan bahwa ada bagian tertentu dari telaah antropolog Marvin Haris sebenarnya sejalan dengan penelitian ini. Titik persamaannya dapat teridentifikasi melalui konsep doktrin suci. Orang Hindu di India berusaha merasionalisasikan pantangan untuk makan sapi dengan cara menyucikannya. Mirip dengan usaha semacam ini, suku-suku yang berdiam di dalam komunitas adat (Lamaholot) memiliki tabu-tabu, *totem*, dan melihat sumber mata air misalnya sebagai sebuah area atau domain yang memiliki hakikat sakralitas. Misalnya di area sekitar mata air, ada tabu yang menyatakan bahwa orang tidak diperkenankan membuka lahan baru. Selain itu, ada pula tabu yang menyatakan bahwa orang tidak boleh membunuh binatang apapun yang ditemui di sekitar area mata air.

Menyangkut tatanan dunia yang bercorak sakral ini, gagasan fenomenologi-religi Mircea Eliade, menjadi sangat relevan dalam konteks ekologi religi. Apalagi, secara historis dapat disebutkan bahwa teori-teori religiositas Eliade memperoleh pematangannya ketika Eliade berada di India. Jadi, seluruh perangkat gagasan Eliade sebetulnya bertolak dari pengalaman konkrit perjumpaannya dengan “episteme” berpikir orang-orang India.

Teori elementer yang cukup representatif telah diajukan oleh Eliade yakni menyangkut konvergensi antara Yang sakral dan *profan*. Menurut Eliade, aspek yang paling umum yang dapat ditemukan dalam pengalaman orang beragama adalah *hierofani*. Berarti, sesuatu Yang Kudus itu menampakkan diri dalam benda-benda duniawi. Eliade memulai penjelasannya dengan memperlihatkan kontinuitas antara *hierofani* yang paling elementer penampakan Yang Kudus pada benda tertentu. Misalnya, pada batu atau pohon dan hierofani tertinggi dalam agama Kristianisme: inkarnasi Tuhan dalam Yesus Kristus (Eliade via Bertens, 2003)

Bertolak dari pijakan teoritis di atas, Eliade memperingatkan bahwa tidak terjadi pemujaan batu begitu saja atau kultus terhadap pohon. Batu kudus maupun pohon keramat tidak disembah sebagai batu atau pohon, tetapi hal itu merupakan *hierofani*. Sebab hal itu memanifestasikan sesuatu yang melampaui dimensi fisik batu atau pohon yaitu dimensi yang sama sekali lain: Yang Sakral. Perluasan dari teori fenomenologi religi, Mircea Eliade merekomendasikan beberapa tipe fikasi dunia yang sakral, yakni sakralitas alam, sakralitas ruang, dan sakralitas waktu .

Bertolak dari pemahaman teoritis di atas, dapat diinterpretasikan bahwa konsep *Lera Wulan Tana Ekan* sebagaimana diyakini oleh masyarakat arkhais etnis Lamaholot diposisikan sebagai unsur Yang Suci dan menampakan diri secara empiris melalui pengalaman *hierofani*. Pengalaman akan kehadiran Yang Suci ini, dapat teridentifikasi melalui jalinan logika memori kolektivitas tentang alam semesta (Triastianti et.al, 2017). Perlakuan terhadap pohon-pohon besar di sekitar mata air, batu-batu besar, larangan totemis terhadap binatang-binatang tertentu mempresentasikan struktur intersubyektivitas masyarakat etnis Lamaholot atas keseimbangan lingkungan hidup. Jadi, alam bukan-lah sesuatu yang hadir begitu saja sebelum manusia. Melainkan, dimiliki dan dikuasai sepenuhnya oleh kekuatan maha dahsyat (Wargadinata et. al, 2020). Kekuatan adikodrati inilah yang oleh masyarakat etnik Lamaholot dinamakan *Lera Wulan Tana Ekan*.

## KESIMPULAN

Sebagian besar masyarakat etnis Lamaholot, hidup dari dan dalam kultur agrikultural. Atas dasar itulah, maka sumber utama penghidupan adalah dengan cara mengolah tanaman melalui sistem perladangan. Ketika membuka lahan baru untuk area ladang, selalu didahului dengan praktik ritus-ritus khusus yang menunjang aktivitas berladang. Memang ada kesan bahwa usaha perladangan yang dipraktikkan oleh masyarakat tradisional, cenderung mengeksploitasi alam. Bahkan, sistem semacam ini selalu dibebani oleh stereotipe-streotipe yang mengarah pada tendensi kerusakan lingkungan hidup secara makro. Jadi, di dalam paradigma kekuasaan modern, para petani tradisional dipandang sebagai agen penting yang paling bertanggung jawab terhadap isu rusaknya ekosistem.

Padahal, dari riset yang dilakukan ini, ditemukan bahwa masyarakat tradisional etnis Lamaholot memiliki sistem berpikir tersendiri untuk melestarikan lingkungan hidupnya. Kultur agrikultural yang dipraktikkan oleh etnis Lamaholot bukanlah sebuah tipe kultur eksploitatif melainkan bercorak mutualisme simbiosis. Lebih dari itu, ritual-ritual perladangan, mitologi, fabel, totem, tabu-tabu dan metafora di dalam kultur agraris etnis Lamaholot merupakan bagian dari folklor ekologi religius yang sangat kaya plus genius.

## DAFTAR RUJUKAN

### Buku dan Jurnal

- Arndt, P. 2009. *Agama Asli di Kepulauan Solor*, Paulus Sabon Nama (penerj). Maumere: Puslit Candraditya.
- Ayundasari, L. 2018. Urgensi Pengembangan Model Belajar Sejarah Berbasis Eco-Histourism dalam Rangka Optimalisasi Potensi Lingkungan dan Sejarah di Wilayah Amstirdam. *Sejarah dan Budaya: Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya*, Vol. 13, No. 1, hlm. 1-11
- Bagus, L. 1996. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia.
- Baran, K. M. 2004. *Bongkar Mitos-mitos Pengelolaan Hutan*. Surabaya: Silvy.
- Kebung, K. 2008. *Manusia MakhluK Sadar Lingkungan*. Jakarta: Prestasi Pustaka.

- Boomgaard, P. 2003. "The High Sanctuary Local Perceptions of Mountains in Indonesia, 1750-2000" dalam *Framing Indonesian Realities, Essays in Symbolic Anthropology in Honour of Reinard Schefold*, Peter. J.M Nas & Gerarld. A. Persoon (ed), KITLV Press, Leiden.
- Cahyo, S. 2011, "Pengetahuan Ekologi Tradisional Masyarakat Orang Asli Jakun dalam Menilai Ekosistem Servis di Tasik Chini, Malaysia". *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol.15 No.1.
- Efriani, D., Dewantara, J.A., Utami, D, dan Listyaningrum, L. 2020. "Ekologi Tradisional Dayak Tamambaloh". *Jurnal Ilmu Lingkungan*, Vol. 18, No.3, hlm. 503-514.
- Giddens, A. 2001. *Runway World Bagaimana Globalisasi Merombak Kehidupan Kita*, Andry Kristiawan.S (penerj), Jakarta: Gramedia.
- Halmahera M., Purnama, A. S. Hasyim, F., Bernardi, A. I. 2019. "Local Wisdom Pikukuh Sapuluh Suku Baduy Dalam Konservasi Lingkungan Budaya Desa Kanekes". *Jurnal GEO-IMAGE*, Vol. 8, No. 1, hlm. 80-88.
- Hardiman, F. B. 2015. *SENI MEMAHAMI Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derida*. Yogyakarta: Kanisius.
- Henri, H., Hakim, L. dan Batoro, J. 2018. Kearifan Lokal Masyarakat Sebagai Upaya Konservasi Hutan Pelawan Di Kabupaten Bangka Tengah, Bangka Belitung. *Jurnal Ilmu Lingkungan*, Vol. 16, No. 1, hlm. 49-57.
- Thamrin, H. 2017. Eco-Religio-Culture Suatu Alternatif Pengelolaan Lingkungan. *AL-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 15, No.1, hlm. 84-136.
- Julaeha, N., Saripudin, D., Supriatna, N. dan Yulifar, L. 2019. "Kearifan Ekologi Dalam Tradisi Bubur Suro DI Rancakalong Kabupaten Sumedang". *Jurnal Patanjala*, Vol.11, No.3, hlm. 499-513.
- Kenoba, M. O. 2019. Lera Wulan Tana Ekan dalam *Antologi Opini Suara Uniflor 2016-2018*. Yogyakarta: Ombak.
- Keraf A. S. 2013. "Fritjof Capra Tentang Melek Ekologi Menuju Masyarakat Berkelanjutan". *Diskursus-Jurnal Filsafat Dan Teologi Stf Driyarkara*, Vo. 12, No. 1, hlm. 54-81.
- Mantra, I. B. 1991. *Pengantar Studi Demografi*. Yogyakarta: Nur Cahaya.
- Marbun, F. 2018. "Lelang Lebug: Ekspansi Kekuasaan, Kesadaran Ekologis dan Strategi Ekonomi". *Patanjala*, Vol. 10 No. 3, hlm. 369-384.
- Salampessy, M. L., Febryano, I. G., dan Bone, I. 2017. "Pengetahuan ekologi masyarakat lokal dalam pemilihan pohon pelindung pada sistem agroforestri tradisional "Dusung" pala di Ambon". *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan*, Vol. 14, No. 2, hlm. 135-142.
- Djumaryo. M.I. 1993. "Penataan Daerah Tepi Kali Ciliwung" dalam *Asri Majalah Interior Taman dan Lingkungan Opini Asri*. Jakarta: PT Sarana Bhakti Semesta.
- Prawiro, H. R. 1981. *Kependudukan Teori Fakta dan Masalah*. Bandung: Penerbit Alumni.
- Nas, P. J. dan Persoon, G. A. (ed); *Framing Indonesian Realities, Essays in Symbolic Anthropology in Honour of Reinard Schefold*. Peter. J.M Nas & Gerarld. A. Persoon (ed), Leiden, KITLV Press.
- Ruhlessin, C. T. 2020. "Fi Ra Wali: Revitalisasi Folklor "Saguku Hidupku" Sebagai Identitas Kultural Dalam Kosmologi Masyarakat Sentani-Papua". *Jurnal Filsafat*, Vol. 30, No. 2, hlm. 181-201.
- Sairin, S., Semedi, P. dan Hidayana, B. 2002. *Pengantar Antropologi Ekonomi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Soetomo, G. 1997. *Kekalahan Manusia Petani: Dimensi Manusia dalam Pembangunan Pertanian*. Yogyakarta: Kanisius.

- Sukmawan, S. dan Nurmansyah, M. A. 2012. "Etika Lingkungan Dalam Folklor Masyarakat Desa Tenger". *LITERASI: Indonesian Journal of Humanities*, Vol. 2, No. 1, hlm. 88-95.
- Suprpta, B. 2020. "The Management of Natural Resources in 10–14 AD, The Hindu-Buddhist Era, based on Old Javanese Inscription in the Malang Highlands, East Java: Environmental Archeology Study". *Sejarah dan Budaya: Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya*, Vol. 14, No. 2.
- Suseno, F. M. 1999. *Pemikiran Karl Marx dari Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia.
- Triastianti, R. D., Nasirudin, N., Sukirno, S. dan Warsiyah, W. 2018. "Konservasi Sumber Daya Air Dan Lingkungan Melalui Kearifan Lokal Di Desa Margodadi Kecamatan Seyegan Kabupaten Sleman Yogyakarta". *Jurnal KAWISTARA*, Vol. 7, No. 3, hlm. 285-296.
- Tukan, S. 2004. "Kami Ada" dalam Melky Koli Baran. *Bongkar Mitos-mitos Pengelolaan Hutan*. Surabaya: Silvya.
- Wargadinata, W., Maimunah, I. dan Indah, R. N. 2020. "Eco-Religious Approach To Deforestation By Indonesian Istighosah Community". *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 19, No. 56, hlm166-178.