

Artikel

Menandingi Reduksionisme Ekologis: Menceritakan Hubungan Ekologis Menyakitkan dalam Etnografi Komunitas Rural

Geger Riyanto

Universitas Indonesia

Email: geeger.riyanto09@ui.ac.id

Abstrak

Berangkat dari refleksi pengalaman etnografi pribadi, tulisan ini menyajikan strategi menggambarkan hubungan antara komunitas rural dengan bentang alamnya. Relasi komunitas rural dengan alamnya acap dipajang sebagai bentuk hubungan selaras non-eksploitatif. Namun, gambaran ini cenderung menyederhanakan dinamika sosial-ekologis yang lebih kompleks. Etnografi-etnografi adaptasi ekologis, yang memotret hubungan dengan alam yang unik, rentan ditafsirkan sebagai kearifan lokal dan membenarkan reduksionisme ini. Salah satu momen etnografis yang menurut saya penting ditampilkan adalah pengalaman menyakitkan komunitas rural dalam hubungan mereka dengan bentang alamnya. Momen-momen ini menceritakan dengan kuat bagaimana manusia selalu menghadapi ketidakpastian dalam pergelutan dengan ekologisnya dan dinamika keduanya yang selalu berubah. Keterpaparan saya sendiri dengan pengalaman menyakitkan warga dalam hubungan ekologisnya, sebagaimana yang akan saya ceritakan di sini, membebani saya untuk tidak menerima kerangka-kerangka yang menyederhanakan hubungan keduanya.

Kata kunci: reduksionisme ekologis, komunitas rural, masyarakat adat, hubungan rural-urban, kehidupan, kampanye lingkungan, konservasi.

Abstract

Based on a personal reflection of ethnographic fieldwork, this paper presents strategies for depicting the relationship between rural communities and their landscapes. The relationship between rural communities and their environment is frequently portrayed as harmonious and non-exploitative. However, this portrayal oversimplifies the more

complex socio-ecological dynamics. Ecological adaptation ethnographies, which capture the individual relationship with nature, are prone to be interpreted as exemplifications of local wisdom, justifying this reductionism. An ethnographic moment that should be highlighted is rural communities' painful experience with their landscapes. These moments vividly demonstrate how humans are constantly confronted with uncertainty in their interactions with their environment and the ever-changing dynamics between them. My exposure to the painful experiences of local residents in their ecological relationships, which I will discuss here, compels me to turn away from frameworks that oversimplify the relationship between the two.

Keywords: *ecological reductionism, rural communities, indigenous communities, rural-urban relations; livelihoods, environmental campaigns, conservation.*

Pendahuluan

Dalam menggambarkan masyarakat adat dan pedesaan, banyak yang cenderung menerima begitu saja keserasian hubungan tradisional mereka dengan alam. Gambaran semacam ini tak sulit kita temukan. Baik tayangan perjalanan mengelilingi Indonesia, liputan konflik agraria, buku ulasan tradisi, program lembaga swadaya masyarakat acap mengedepankan gambaran ini, dalam ekspresi yang tentu saja berbeda-beda dan untuk tujuan yang beragam.

Sebuah liputan tentang dampak devastatif eksplorasi nikel Harita di Pulau Wawonii dibuka dengan penyesalan seorang ibu terhadap kondisi lingkungannya. Setelah menceritakan bagaimana mereka kehilangan sumber air bersih, sang ibu menyampaikan bahwa pulau tempat mereka lahir sebetulnya sudah menyediakan apa yang dibutuhkan. Mereka tinggal berkebulan rempah dan meskipun tidak punya uang, mereka bisa menikmati hasil tanahnya terus-menerus, hingga generasi anak cucu. Pesan tentang keasrian pola kehidupan tradisional ini cukup menangkap perhatian pembaca modern—terbukti dengan bagaimana ia lantas dikembangkan lebih jauh dalam kampanye LSM lingkungan menggugat dampak hilirisasi nikel. Kampanye ini

mengangkat bagaimana surga rempah-rempah yang menghidupi orang-orang Maluku dengan lestari sejak dulu kini koyak lantaran eksploitasi nikel yang ganas.

Meski mengulas isu yang berbeda, tayangan kanal YouTube Deutsche Welle Indonesia tentang Kampung Adat Ciptagelar hadir dengan gambaran serupa. Dibuka dengan adegan warga menumbuk padi di atas rumah adat, tayangan ini dibingkai dengan keterangan “saat alam dan tradisi menyatu dengan teknologi”. Warga ditampilkan memukul-mukul bulir-bulir padi bergantian dengan selaras. Kamera lantas mengilas rumah-rumah, makanan, hingga hutan mereka sebelum menyampaikan bagaimana warga mengelola hutan secara berkelanjutan dan menggunakan energi bersih. Pesan pembawa acara: penonton, yang tentu saja merujuk ke warga urban dan modern perlu belajar dari masyarakat adat ini.

Gambaran-gambaran ini didirikan di atas asumsi bahwa masyarakat di ruang-ruang rural hidup selaras dengan ritme alam. Tradisi dan penghidupan mereka berangkat dari nilai-nilai luhur bernuansa ekologis yang ditempa oleh waktu. Masyarakat modern, yang keserakahannya merusak alam, perlu meresapi cara hidup mereka. Meskipun memiliki

daya advokasi, dan itu dibuktikan dengan berbagai kesuksesan gambaran ini dalam menggaet perhatian publik seperti ketika orang Punan terlibat penolakan penebangan hutan di Sarawak pada 1990-an, gambaran ini karikatural. Menyorot aspek-aspek tertentu yang lekat dengan komunitas rural, ia melepaskan mereka dari dinamika dan dilema kontekstualnya.

Dalam pengantarnya untuk buku *Orang-orang Kalah: Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku*, antropolog P.M. Laksono (2016, 9) membagikan pengalamannya ketika ia datang ke Seram, Maluku Tengah pada 1994. Ia menyaksikan orang-orang Nuaulu menjadi terampil membalak hutan seiring masuknya perusahaan-perusahaan pembalok dan berkembangnya ekosistem *logging* di Seram. Mereka tahu kepada siapa mereka harus menjual kayu-kayunya—bukan ke pasar karena di sana mereka akan dihadang aparat, tapi menunggu pembeli datang. Laksono menyajikan sketsa ini nampaknya karena ia sadar dengan kekuatannya: kontradiksinya yang terang-benderang.

Orang-orang Nuaulu acap dirujuk sebagai orang asli Seram. Tak sekali-dua kali mereka digambarkan sudah ribuan tahun menghuni hutannya. Mereka identik dengan hutan, memiliki wilayah ulayat yang didominasi hutan, dan lekat dengan tradisi-tradisi lama. Bayangan paling pertama tentang mereka di antara orang-orang Maluku adalah sosok bertelanjang dada, mengenakan penutup kepala merah dan memegang parang. Potret bagaimana orang-orang Nuaulu melihat hutan sebagai komoditas, bagi banyak orang, akan dengan sendirinya kontradiktif. Tapi, dalam melaksanakan tradisinya pun, Nuaulu tidak memiliki kepedulian lingkungan yang bias dengan pengertian urban. Sebagaimana yang digambarkan Laksono, untuk mendapatkan kuskus yang menjadi syarat upacara adat,

mereka menebang tak kurang dari enam pohon. Ketika teknologi membantu, pembalakan justru menjadi bagian dari kosmologi mereka.

Tak jarang, mereka yang memperjuangkan gambaran masyarakat rural yang ekologis ini kecewa ketika melihat mereka yang diadvokasi justru tak mendorong kelestarian lingkungan. Ini yang nampaknya dirasakan pengelola Taman Nasional Lore Lindu mempersilakan masyarakat adat Katu untuk menggunakan lahan adat mereka yang beririsan dengan taman nasional (Li 2007, 350). Warga Katu sempat menyampaikan kepada pengelola bahwa mereka ingin merestorasi terasering yang sempat mereka bangun beberapa puluh tahun silam selain juga menanaminya dengan pusparagam varietas beras lokal. Hal yang diharapkan ini tidak terjadi. Yang terjadi, masyarakat malah membuka kebun-kebun kakao, komoditas yang harganya sedang melesit di pasaran. Ada sebuah paper yang ditulis dengan judul menantang—“apakah masyarakat lokal merupakan konservasionis?” (Feintrenie, Schwarze, and Levang 2010). Judul ini menantang pemahaman awam kita yang melekatkan komunitas rural dengan pelestarian lingkungan. Mengambil tiga kasus di Pesisir, Lampung, Bungo, Jambi, dan Lore Lindu, Sulawesi Tengah, jawaban yang disampaikan paper ini gamblang: masyarakat lokal tidak dengan sendirinya konservasionis. Saat kesempatan tersedia, mereka dengan cekatan mengalihkan hutan menjadi perkebunan monokultur.

Reduksionisme ekologis pun menempatkan masyarakat rural sebagai cerminan kemanusiaan dari masa silam, sebelum datangnya pengaruh modernisasi yang merusak dan tidak berorientasi material, pemahaman yang tentu saja bermasalah. Kampanye menggugat hilirisasi nikel, seperti yang sudah kita lihat, mengangkat masyarakat rural terdampak sebagai mereka yang tak

mencari uang melainkan berharap dan berjuang untuk kesinambungan dengan alam. Dalam kampanye yang sama, menariknya, kita hampir tak pernah melihat penggusuran kebun kelapa sawit petani warga diangkat. Penggusuran ini terjadi di Morowali, Sulawesi Tengah. Warga murka dan menuntut perusahaan karena sumber penghidupan mereka dilumat. Namun, kelapa sawit identik dengan masa kini, uang, dan kehancuran hutan. Ia tampak tak padan dengan warga rural lestari yang dinarasikan sebagai korban dari persekongkolan negara dan bisnis nikel.

Tapi, sebaliknya, komunitas rural yang dilekatkan dengan gambaran ini pun rentan menghadapi masalah karenanya. Gambaran komunitas rural yang demikian acap diusung untuk mendukung program-program konservasi, dan program semacam berujung pengaturan-pengaturan yang mengekang penghidupan masyarakat yang sudah terbatas. Di Maluku Utara, Maluku, dan Papua, program-program konservasi kini berbondong-bondong ingin menghidupkan sasi. Sasi merujuk ke praktik adat pembatasan eksploitasi sumber daya alam di wilayah-wilayah ini. Adanya sasi, bagi pelaku konservasi, mengisyaratkan bahwa masyarakat adat sejatinya adalah konservasionis dan adat mengutamakan perlindungan lingkungan. Apa yang lebih efektif untuk konservasi lingkungan kalau bukan menguatkan tradisi yang pernah ada di masyarakat adat?

Namun, sasi sendiri, sebagaimana yang dimengerti sekarang sebagai kearifan konservasionisme lokal, tidak pernah benar-benar berasal dari masyarakat adat (Bubandt 2005). Pada masa pra-kolonial, sasi merujuk pada upacara perdukunan dengan beragam bentuk dan menyebar di sejumlah wilayah Maluku. Ia baru terpaut dengan praktik pembatasan eksploitasi hutan dan laut setelah dilembagakan oleh administrasi kolonial

Belanda pada abad ke-19 dan marak kembali setelah diappropriasi oleh LSM lingkungan pada pengujung abad ke-20. Dan nampaknya, sebagaimana pengalaman warga terhadap program-program konservasi yang dipaksakan, banyak yang jengah dengannya. Seorang kawan dari Sepa, kawasan selatan Seram yang sering bekerja untuk program-program LSM jengkel dengan perhatian berlebihan LSM terhadap “sasi”. Ia bertanya-tanya, mengapa yang didukung adalah yang mempersulit masyarakat untuk maju? “Kalau masyarakat mau berubah, jangan dihalangi,” ujarnya.

Berefleksi dari kerja antropologis pribadi saya, tulisan ini berusaha merespons isu penggambaran masyarakat rural yang reduksionis tersebut. Antropologi, yang bergelut dengan kerja-kerja menggambarkan kehidupan komunitas kepada audiens di luar komunitas, banyak bertanggung jawab memproduksi gambaran-gambaran komunitas rural. Tak jarang, gambaran-gambaran rural ini mengulang reduksionisme serupa—atau kalau tidak demikian, menyumbang pada pengulangannya di luar antropologi. Saya sadar dengan beban serta dilema yang dihadapi ketika harus memproduksi gambaran rural dan ingin mengajukan strategi untuk menghadapi reduksionisme ekologis masyarakat rural. Strategi ini melibatkan melihat dengan lebih menyeluruh lagi pengalaman kemanusiaan komunitas-komunitas rural dalam hubungan mereka dengan ekologinya, termasuk pengalaman menyakitkan.

Dalam usaha menggambarkan kehidupan ekologis komunitas rural yang menyeluruh, sebagian praktisi antropologi di Indonesia melihat tradisi sebagai adaptasi terhadap lingkungan, ditempa oleh pergelutan mereka dalam waktu yang lama dengan alam dan iramanya (Indrawardana 2012; Zakaria 1994; Lubis 2005). Selagi gambaran yang demikian memungkinkan kita memahami tradisi-tradisi

ekologis dengan lebih runut, pembacaan ini dapat ditafsirkan memperlihatkan bahwa komunitas rural menemukan keseimbangan dan membentuk kesatuan yang tidak eksploitatif dengan alam. Karena prospek tafsiran yang melanggengkan reduksionisme ekologis komunitas rural ini, kita tak bisa berhenti di sini.

Namun, keterpaparan terhadap ketakutan dan trauma ekologis komunitas rural mencuatkan pertanyaan-pertanyaan terhadap reduksionisme ekologis komunitas rural. Ia juga menggoyahkan imajinasi adanya keseimbangan dengan sendirinya dalam interaksi antara komunitas rural dengan lingkungannya. Itu yang saya alami dan membebani saya untuk tidak menulis dengan narasi yang nyaman dalam sebuah kerja saya, meski kepentingan awal saya adalah menginventarisasi tradisi ekologis lokal dan menyampaikannya dengan narasi yang menyentuh pembaca luas. Pengalaman menyakitkan merupakan gambaran yang kehadirannya mencengeramkan dan menimbulkan gugatan terhadap kerangka-kerangka dunia yang harmonis (Scarry 1985).

Pengalaman menyakitkan komunitas rural ini yang lantas saya coba bagikan kepada pembaca lebih luas melalui etnografi populer saya. Setelah rampung, resepsi pembaca atas karya tersebut meyakinkan saya bahwa ia berhasil melakukannya. Ia juga membantu memahami bahwa keinginan komunitas rural untuk meninggalkan atau mengubah relasi ekologis mereka, yang mudah dianggap kearifan lokal non-eksploitatif oleh masyarakat urban, adalah manusiawi belaka.

Tradisi dan Ekologi: Telaah Antropologis dan Tafsirnya

Terlepas dari intensitas antropologi menggambarkan kehidupan komunitas, pertanyaan bagaimana menggambarkan

komunitas rural tanpa terjebak dalam reduksionisme ekologis tak dengan sendirinya mudah dijawab oleh para praktisinya. Penggambaran komunitas rural yang demikian atau rentan ditafsirkan demikian masih jamak ditemukan dalam publikasi-publikasi antropologi di Indonesia. Ia lebih kentara lagi dalam kerja-kerja non-akademis dan publik para antropolog, seperti ketika mereka harus melakukan inventarisasi tradisi dan kearifan lokal, baik dalam kolaborasi mereka dengan sektor pemerintahan, swasta, maupun nirlaba. Kecenderungan ini juga sangat terang dalam komentar-komentar antropolog terkait kearifan lokal.

Berikut, misalnya, penjelasan sebuah buku teks tentang penelitian antropologi ekologi (Adijaya and Raemon 2024). Penjelasan ini dimulai dengan sebuah sketsa etnografis yang menyentuh. Penulis berbincang-bincang dengan seorang nelayan lanjut usia yang sedang mempersiapkan jaringnya, Pak Laut. Rongga-rongga jaring tersebut nampak lebih renggang daripada jaring pada wajarnya. “Kami merancangnyanya khusus agar ikan-ikan kecil bisa lolos,” ujar Pak Laut. “Kita harus memberi mereka kesempatan untuk tumbuh dan berkembang biak.” Ketika mereka pergi melaut, dengan membaca tanda-tanda alam, Pak Laut dapat menunjuk ke daerah mana saja mereka harus pergi agar dapat menangkap cakalang. Ketika kembali ke pantai, Pak Laut menunjuk sebuah tempat dan menceritakannya sebagai kawasan larang tangkap. Komunitas nelayan menyepakatinya agar ikan dapat memulihkan perkembangbiakannya.

Di sore harinya, penulis dan Pak Laut duduk-duduk di tepi pantai. Pak Laut menceritakan laut adalah hidupnya. “Kami telah menjaganya berabad-abad, dan kami ingin anak cucu kami juga bisa menikmatinya. Tapi kami membutuhkan dukungan untuk terus melakukannya di tengah perubahan

dunia yang cepat,” ujarnya, mengomentari bagaimana industri perikanan modern kini mengeksploitasi ikan dalam skala masif. Penulis lantas mengatakan bahwa dalam konteks semacam inilah penelitian antropologi ekologi menjadi urgen. Penelitian antropologi ekologi dapat membantu “suara dan pengetahuan masyarakat nelayan tradisional didengar dan dihargai dalam upaya global untuk mengelola sumber daya laut secara berkelanjutan” (h. 100).

Gambaran ini melekatkan masyarakat rural tradisional dengan pelestarian alam dan masyarakat urban modern dengan eksploitasi rakus yang menghancurkannya, serupa dengan pola narasi-narasi yang diketengahkan di awal tulisan. Selagi sketsa etnografis ini bisa jadi berangkat dari temuan etnografi penulis, cara membingkai yang demikian kita temukan berulang di sepanjang buku, membuat kita sulit menampik adanya kerangka reduksionisme ekologis di baliknya. Ketika beralih ke topik konflik sumber daya, sebut saja, penulis mengilustrasikannya menggunakan cerita tentang Ibu Adat, yang cukup jelas merupakan cerita rekaan (h. 101). Cerita ini dibuka dengan keberadaan masyarakat adat di sebuah lembah permai yang sudah hidup tenang selama ratusan tahun. Suatu hari, suara mesin berat memecah keheningan alam—perusahaan pertambangan datang. Warga mendengar bahwa perusahaan ingin menggali emas yang ada di gunung mereka. Mereka panik dan beramai-ramai mendatangi Ibu Adat, pemimpin mereka. Ibu Adat menyampaikan kepada mereka: “Tapi gunung itu adalah tempat suci leluhur kita. Bagaimana kita bisa membiarkan mereka menghancurkannya?”

Kecenderungan praktisi antropologi sendiri menghasilkan gambaran masyarakat rural yang berorientasi ekologis tak bisa dilepaskan dari beberapa aspek inheren dalam antropologi. Dalam melakukan kerja etnografinya, para

antropolog dilatih untuk memperlakukan masyarakat sebagai keutuhannya tersendiri. “Antropologi itu holistik,” demikian kata-kata yang mungkin sempat didengar mereka yang mengambil kuliah metodologi penelitian antropologi. Sekabur-kaburnya pernyataan ini—dan memang, dasar teoretis dari pernyataan semacam ini kabur (Otto and Bubandt 2010)—ia mendorong pembelajar antropologi untuk melihat satu komunitas sebagai entitas yang tak bisa disamakan dengan yang lain, memiliki praktik serta normanya sendiri yang hanya bisa dinilai bila kita mempelajari konteks kehidupan lokal dan perkembangannya. Masyarakat utuh pada dirinya sendiri, dan harus diperlakukan demikian dalam studi antropologi.

Kecenderungan ini diperkuat juga oleh paradigma dominan antropologi, fungsionalisme, yang mengajarkan bahwa semua elemen kebudayaan berfaedah untuk keberlanjutan komunitas dan anggotanya, tak peduli betapapun ia nampak tak masuk akal. Contoh-contoh standar penjelasan fungsionalis acap adalah penjelasan mengenai upacara adat (Kristianto 2019; Rizaldi and Qodariyah 2021; Amaliyah 2015)—ia mungkin sulit dipahami dari sudut pandang modern karena dianggap boros, tapi bila diperiksa lebih jauh, memungkinkan pertemuan-pertemuan sosial pembentuk identitas atau menanggulangi keresahan individual atas ketidakpastian hidup. Keseluruhan orientasi teoretis ini mendorong praktisi antropologi untuk menghargai perbedaan kebudayaan karena mengasumsikannya mereka dalam usaha manusiawi mempertahankan dan membentuk kehidupan bersama (Kottak 2017). Dalam konteks penelitian ekologis, tradisi dilihat sebagai kristalisasi dari interaksi jangka panjang menyelaraskan komunitas dengan dinamika alam dan menganyam kehidupan yang teratur dengannya.

Dari logika antropologis seperti ini—antropologis dalam pengertian yang luas tentunya—secara tak mengherankan muncul konsep seperti kearifan lokal, yang kini sudah diadopsi dalam perbendaharaan bahasa umum dan memungkinkan publik yang lebih luas mengapresiasi praktik kebudayaan yang berbeda. Logika ini melahirkan pula konsep seperti etnosains yang menghadirkan cara pandang lokal dalam nuansa yang apresiatif. Sayangnya, dengan memandang bahwa masyarakat cukup dengan dirinya sendiri ini, antropologi mudah tergelincir menghasilkan gambaran-gambaran komunitas rural yang menyederhanakan. Sejumlah suara penting (Clifford and Marcus 1986; Fabian 1983) sudah mengingatkan tentang risiko konsep masyarakat yang berbeda dan terpisah sejak empat dekade silam.

Saya akan mengambil satu contoh lagi dari kumpulan tugas akhir mahasiswa antropologi dengan tema etnosains, etnoekologi dan etnoteknologi yang dihimpun oleh Ahimsa-Putra (2022). Mewakili perspektif antropologi kontemporer tentang kajian manusia dan lingkungan di perguruan tinggi, tulisan-tulisan dalam buku ini mengulas beragam fenomena, mulai dari pengelolaan air warga tepi Sungai Ciliwung, Kampung Melayu, Jakarta Timur hingga pengetahuan tanah orang-orang Dayak Iban. Pengetahuan-pengetahuan ekologis komunitas lokal ini dipaparkan dalam segenap lika-liku dan kesinambungannya dengan kondisi hidup komunitas. Salah satu tulisan memperlihatkan bagaimana, misal, para nelayan Belawan, Sumatra Utara, memiliki pengetahuan terperinci dari soal angin barat dan angin timur, bentuk ombak, hingga biota per kawasan yang membantu mereka mengambil keputusan melaut hingga menavigasi pelayarannya. Lantaran kepekaan mereka terhadap iklim, hal yang sangat menentukan penghidupannya, mereka pun

memiliki konsep sendiri untuk perubahan iklim.

Sebagaimana karya-karya kajian ekologi manusia, tulisan-tulisan ini padat, mengena, dan simpatik. Dalam menyajikan kehidupan sosial dalam relasi yang kompleks dengan lingkungannya, mereka memperlihatkan manusia yang berusaha bertahan dan menavigasi ranahnya, kreatif dan memaknai kehidupan, serta merupakan ilmuwan alami di hadapan gejala-gejala alam. Dengan gambaran kemanusiaan dalam konteks yang lain ini, mereka mengajak pembaca untuk meninggalkan sudut pandang etnosentrisnya tentang pengetahuan lingkungan. Namun, saat dibaca dengan mengabaikan konteksnya, analisis semacam ini rawan ditafsirkan sebagai isyarat bahwa komunitas rural membentuk kesatuan yang tak terpisahkan dengan bentang alamnya. Tradisi komunitas-komunitas ini sangat mudah dikagumi karena kepekaannya terhadap dinamika-dinamika ekosistem, tapi kekaguman ini bisa mengarahkan pembaca tertentu untuk mendudukkannya sebagai kearifan lokal yang mesti dijaga, melepaskannya dari kenyataannya sebagai strategi adaptasi terhadap lingkungan yang menantang.

Pertanyaannya, bagaimana lantas kita merespons reduksionisme ekologis komunitas rural? Di sini, saya ingin mengajukan bahwa penggambaran sisi-sisi emosional kelim dalam hubungan komunitas rural dengan lingkungannya menjadi penting dimunculkan. Gambaran ini memungkinkan kita untuk menyampaikan bahwa relasi manusia dan ekologinya tidak selamanya mulus, tidak pernah sesederhana itu untuk diromantisir, bahkan mungkin pada kasus tertentu tidak patut untuk diromantisir. Kristen Hastrup (1993), dalam tulisannya yang terbit tiga dekade silam, mengakui bahwa antropologi secara kentara kekurangan kajian terkait penderitaan kolektif. Situasi ini, menurutnya, tak bisa dilepaskan

dari keterpakuan kajian terdahulu pada masyarakat yang utuh, berfungsi, dan jauh dari pengaruh-pengaruh eksternal, sejalan dengan apa yang sudah disampaikan sebelumnya. Meski kini keadaannya sudah berbeda, kita belum mendeteksi tren untuk menyajikan gambaran-gambaran berbeda dalam kajian adaptasi ekologis manusia di lingkup Indonesia. Bentuk hubungan yang ditonjolkan masih yang selaras, saling merespons, dan mudah menimbulkan kesan harmonis—atau bila bicara tentang perubahan, kesan adanya harmoni tradisional yang hilang.

Hubungan ekologis yang gagal, atau setidaknya momen-momen krisis dan perasaan traumatis yang ditinggalkan olehnya, belum memperoleh sorotan kendati momen semacam ini sentral dalam berbagai khazanah kebudayaan dan menggerakkan dinamika komunitasnya (Darmanto 2020; Fowler 2023). Momen-momen krisis ini bukan semata anomali yang akan diatasi dan direspons dengan membentuk mekanisme keselarasan yang lebih baik antara komunitas dengan lingkungan, misal dengan membentuk lumbung, sebagaimana yang mungkin terbayang bila menerapkan logika adaptasi fungsionalisme. Momen-momen ini menghantui secara konstan dan menjadi alasan merantau, fleksibel dalam mata pencaharian dan relasi dengan lingkungan—petani sangat mungkin menjadi ekstraktif dalam pengertian bias urban kita dan berorientasi komoditas (Feintrenie, Schwarze, and Levang 2010; Tania Murray Li 2014)—serta mengaburkan hubungan rural-urban yang kompleks di mana perantauan menyokong keluarganya di desa (Ariefiansyah and Herman 2023).

Keresahan saya terhadap gambaran dominan komunitas rural ini barangkali bisa dibandingkan dengan keresahan terhadap konsep resiliensi atau ketahanan dalam kajian kemiskinan (Boyden and Cooper 2009). Resiliensi, yang berarti kapasitas untuk

menyintas kesulitan dan memperoleh hasil positif darinya, menjadi konsep yang cukup populer di bidang ini. Namun, ia bisa jadi banyak dipakai karena membangun citra positif subjek kemiskinan. Persoalannya, resiliensi jarang bisa diargumentasikan secara terukur dan konkret. Selain itu, ia juga rawan mengaburkan dampak destruktif dari kemiskinan dan menjadikan persoalan struktural sebagai persoalan individual. Pada berbagai momen, kita perlu mengatakan juga bahwa relasi ekologis komunitas rural tak selalu berhasil. Dengan demikian, kita tidak mengaburkan kesulitan-kesulitan yang mereka alami dan dinamika yang muncul darinya.

Sabu-Raijua: Bentang Alam Brutal dan Lontar

Sekarang, saya ingin mengilas pengalaman riset dokumentasi tradisi yang menghadapkan saya dengan dilema menggambarkan komunitas rural. Pada pertengahan tahun 2024, saya dipercaya untuk melakukan riset di Sabu-Raijua, Nusa Tenggara Timur. Riset ini tidak ditujukan untuk menghasilkan sebuah laporan penelitian, melainkan buku tentang tradisi dan kehidupan setempat untuk audiens muda umum. Kami diminta untuk menulis dengan bahasa yang populer serta narasi yang dapat menyentuh kelompok pembaca yang luas.

Saya awalnya tak mengenal kawasan ini. Tapi, dengan cepat menjadi jelas buat saya bahwa Sabu-Raijua merupakan bentang alam yang brutal. Dengan luas 458,92 km² dan jumlah penduduk 96 ribu pada tahun 2023, lahan Sabu-Raijua didominasi oleh jenis tanah mergel, grumusol, dan litosol. Sederhananya, ia tanah merah keras berkapur yang tidak mudah menyimpan air dan ditumbuhi tanaman pangan. Terdapat sejumlah wilayah lebih subur dengan sumber air melimpah yang masih bisa ditanami oleh padi basah, tapi sangat terbatas. Sisanya, warga mesti berusaha

membudidayakan sorgum, jagung, ubi kayu, kacang-kacangan dengan mengandalkan musim hujan yang terbatas.

Keterbatasan musim hujan menjadi permasalahan berat lain yang harus dihadapi oleh warga. Curah hujan di Sabu-Raijua rata-rata di bawah 1.500 mm/tahun dengan hari hujan antara 14-69 hari dibandingkan dengan rata-rata wilayah lain di Indonesia yang curah hujannya mencapai 2.898 mm/tahun dan punya hari hujan antara 129-179 hari. Implikasi iklim yang demikian adalah tingkat kerawanan pakeklik yang tinggi. Kita pun belum menyentuh persoalan kekeringan dan kesulitan air bersih yang menjadi persoalan sehari-hari warga Sabu-Raijua. Warga yang tinggal di dataran tinggi acap kesulitan memperoleh air, apalagi ketika musim kemarau tiba dan sumber air mulai mengering. Para perempuan harus mendatangi sumur-sumur yang masih menyediakan air, dan untuk melakukannya, mereka harus menempuh 2-3 jam perjalanan sambil memikul jerigen air bersih.

Watak iklim dan vegetasi di kawasan ini lebih mirip dengan wilayah utara Australia ketimbang wilayah lain Indonesia yang didominasi hutan hujan tropis. Ketiadaan vegetasi yang kompleks menyumbang pada minimnya hewan buruan untuk sumber protein. Kawasan laut di sekitar Sabu-Raijua sendiri diidentifikasi berpotensi produktif karena populasi planktonnya yang tinggi. Sayangnya, warga Sabu-Raijua tidak memiliki orientasi pencaharian melaut—hal yang diherankan sejumlah pengamat sejak zaman kolonial Belanda (Duggan and Hägerdal 2018, 394).

Di tengah kekeringan yang menyulitkan warga Sabu-Raijua sejak lama itu, mereka memiliki satu tanaman yang selalu menjadi tumpuan terakhir: lontar. Lontar hampir selalu dapat

ditemukan di sekitar permukiman warga Sabu-Raijua. Orang-orang menanamnya dalam kerumunan untuk memudahkan mereka memanjangnya—mereka memasang jembatan antara pohon agar dapat menyeberang dari satu puncak pohon ke puncak pohon lain dan tak perlu turun. Lontar merupakan penghasil nira dan gula yang efektif. Ketika disadap, satu mayang pohon lontar dapat menghasilkan tak kurang dari dua liter nira, bahkan di musim kemarau, sepanjang 3-5 bulan. Bila tidak dikonsumsi pada hari itu, nira akan dimasak dan menjadi gula yang dapat disimpan hingga bertahun-tahun. Manis dan mengisi energi, meminum nira atau gula bisa menggantikan makan dan minum di musim pakeklik. Orang-orang akan mengganti sarapan dan makan malam dengan nira atau gula. Bahkan, ada ungkapan yang muncul dalam buku *Max Havelaar* menyebut orang Sabu “orang yang tidak makan” (Multatuli 2018, 44). Lontar, menggunakan istilah James Fox, memungkinkan warga Sabu-Raijua memiliki “penghidupan yang lentur” (Fox 1977, 28).

Dengan pentingnya lontar bagi penghidupan mereka, wajar saja banyak aspek lain dalam kehidupan warga Sabu-Raijua tak bisa dilepaskan darinya. Mereka memiliki sederet ritual terkait, baik untuk mempersiapkan penyadapan nira lontar, memasaknya, hingga menutup musim sadap (Kana 1983). Mereka memiliki nyanyian-nyanyian yang dipanjatkan ketika sedang menyadap lontar (Jacob 2023). Mereka sadar kehidupan mereka ditentukan dan dibentuk oleh lontar, sebagaimana yang tampak dari lirik-lirik nyanyian ini maupun dari bagaimana mereka mengedepankan diri mereka di media sosial—para perantau Sabu-Raijua melihat pohon lontar dengan perasaan nostalgia dan melihat diri mereka pada pohon tersebut.

Terpapar dengan bentuk kehidupan yang demikian menginspirasi saya untuk menulis

soal lontar dan orang-orang Sabu-Raijua. Hal ini juga yang tercetus di antara mereka yang mengunjungi Sabu-Raijua. Fokus dari berbagai kanal dan proyek dokumenter adalah mengangkat tradisi lontar di Sabu-Raijua, baik itu bagaimana mereka memanjat, menyadap, dan menyeberangi pohon-pohon lontar, yang memperlihatkan keberanian yang mengagumkan, bagaimana mereka mengolah nira lontar, atau nyanyian-nyanyian panjang pohon lontar. Cerita tentang lontar di Sabu-Raijua menyajikan gambaran kemanusiaan yang berbeda dan memikat. Namun, saya sendiri memerlukan narasi—gambaran yang bercerita lebih panjang karena yang diminta dari saya adalah naskah buku untuk audiens umum. Saya harus mencari kisah dari Sabu-Raijua yang beresonansi dengan pembaca.

Kenyataan bahwa pengelolaan lontar kini semakin berkurang, demikian juga dengan jumlah pohon yang ditanam, awalnya mengambil perhatian saya. Di Pulau Raijua, saya diantar mengelilingi pulau. “Mas lihat kan, sonde [tidak] ada yang panjat tuak [lontar],” ujar pendamping lokal kami. Kebanyakan orang di Raijua, yang bisa dikelilingi dalam dua jam dengan kendaraan bermotor itu, sibuk membudidayakan rumput laut. Mereka tengah mengikat bibit rumput laut ke tali, membentangkan tali yang menguntai bibit-bibit di ladang pantai mereka, atau menjemur rumput laut yang sudah ranum. Di Desa Hawu Mehara, Sabu, pohon lontar yang tersisa tinggal yang ditanam tiga dekade silam. Tidak ada yang menanam pohon lontar baru karena tenggelam dalam kesibukan baru budidaya rumput laut, bekerja di tambak garam, atau menambang pasir pantai. Kesibukan yang terakhir disebutkan bahkan mengancam pantai mereka sendiri, menyebabkannya terancam abrasi.

Kenyataan ini menggenggam perhatian saya karena kontan mengingatkan dengan narasi

klasik dari banyak cerita soal tradisi. Tradisi penting yang selaras dengan keadaan alam dan kehidupan komunitas di masa silam dalam bahaya. Ia akan hilang karena perguliran zaman yang tanpa ampun. Membingungkannya dengan perspektif ini terasa alami saja, pasalnya ia menggugah dan nampak sesuai dengan nilai-nilai publik. Kita bisa melihat bagaimana, misal, wacana-wacana preservasionis warisan budaya menjadi penggugah publik yang kuat (Holtorf 2012). Kebakaran museum atau mismanajemen peninggalan bersejarah menuai kemarahan yang luar biasa. Tradisi, toh, mudah diangkat sebagai peninggalan masa lalu yang tak akan tersisa lagi bila dibiarkan begitu saja di bawah hampasan waktu.

Tapi, pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana perspektif dari manusia yang hidup dengan tradisi ini sendiri? Bagaimana dengan sikap mereka yang menciptakannya, melakoninya, dan kita dapat mengatakan, yang juga paling berhak mengubahnya?

Tradisi vs Pengalaman yang Hidup

Perjumpaan dengan cerita mereka yang hidup di Sabu-Raijua ini yang pada akhirnya menghantui saya. Pada tahun 1980-an, Sabu-Raijua mengalami paceklik parah. Ketika memanggil ingatan masa remajanya, Martinus Lodo, pria berusia 60-an tahun, membuka ceritanya dengan apologi. “Minta maaf Bapak kalau harus bercerita seperti ini,” ujarnya. Ia nampak takut ingatannya juga akan menyakiti kami. Saya sulit membayangkan seberapa menyakitkan ingatannya bagi dirinya sampai-sampai ia berpikir seperti itu.

Martinus Lodo bercerita bagaimana pada tahun-tahun yang disebut *menganga rai* (kelaparan) itu keluarganya hanya makan sekali sehari—itu pun dengan beras yang sudah dijadikan bubur, ditambahi dedaunan yang dipetik dari sekitar. Sisanya, mereka

minum nira dan gula. Dengan sumur-sumur kering kerontang, mereka berusaha menggali sumber mata air baru. Tapi, setelah menggali tujuh sumur, mereka hanya mendapatkan tanah liat. Martinus Lodo sesekali diam ketika bercerita. Ketika hening, matanya terlihat berkaca-kaca. “Kondisinya tidak baik ya, Pak,” saya berusaha mengafirmasinya. Ia membalas saya, “kondisi bukan hanya tidak baik, Bapak, tapi sangat tidak baik.”

Jejak kesedihan seperti yang diluapkan Martinus Lobo ada di mana-mana. Lirik-lirik nyanyian panjat lontar merupakan ratapan nasib orang-orang Sabu-Raijua. Ambil saja terjemahan cuplikan lagu berjudul “Hawu Miha dan Jawa Miha” berikut, “Pulau Sabu adalah pulau yang miskin dan terpencil/ Pulau Jawa melimpah dengan kekayaan/ Jika aku membandingkannya/ Air matakmu jatuh menetes” (Jacob 2023). Lirik ini lantas diikuti dengan larik-larik harapan yang juga pedih, menyampaikan harapan agar Sabu berkembang dan terus berkembang. Beberapa yang menyanyikannya mengaku memanjatkannya untuk menumpahkan perasaan mereka atas kesulitan hidup.

Saya perlu menceritakan juga lirik lagu ini terinspirasi dari kisah Hawu Miha dan Jawa Miha, dua kakak beradik moyang dari orang-orang Sabu-Raijua. Kisah mereka acap dijadikan penjelasan mengapa Sabu miskin sementara Jawa berlimpah. Jawa Miha, adik dari Hawu Miha membawa lari berkat yang dicurahkan ayah mereka ke Jawa, meninggalkan kakaknya di Sabu bersama alat-alat untuk menyadap lontar. Seorang warga Sabu-Raijua menggambarkan nyanyian panjat lontar sebagai permintaan belas kasihan terhadap pohon lontar dan, bisa jadi, ekspresinya ini mewakili pikiran banyak orang—upacara-upacara lontar, sejak dulu pun adalah panjatan permohonan agar lontar mengucurkan niranya dengan cara yang lain (Kana 1983).

Menganga rai sendiri merupakan kengerian yang berulang dalam sejarah panjang Sabu-Raijua. Ia tercatat dalam laporan utusan kolonial yang mengunjungi Sabu-Raijua pada tahun 1865, setelah para penguasa lokal meminta bantuan dari residen Belanda untuk meringankan krisis mereka (Duggan and Hägerdal 2018, 329). Lantaran parahnya kekeringan saat itu, lontar pun tidak menghasilkan. Kematian terlihat di mana-mana. Isak tangis kehilangan sanak saudara terdengar dari rumah-rumah. Mereka yang masih hidup kesulitan menguburkan yang meninggal karena tidak punya tenaga. Mereka yang tidak tahan dengan kelaparan mencoba memakan rumput laut dan berakibat fatal.

Warga Sabu-Raijua sadar bahwa lontar selama ini memungkinkan mereka bertahan hidup, tapi wajar belaka bila mereka ingin lebih baik dari sekadar bertahan hidup. Di mana-mana, kami mendengar cerita tentang bagaimana para pemuda merantau keluar pulau di musim kemarau. Angka migrasi sulit diperkirakan karena memprihatinkannya statistik demografi lama Sabu-Raijua, tapi angka ini diperkirakan tinggi. Ketika akhir tahun 1990-an rumput laut mulai diperkenalkan ke Sabu-Raijua dan komoditas ini sukses mengangkat kehidupan petaninya, orang-orang berangsur-angsur meninggalkan lontar. Dalam tiga puluh tahun terakhir, jumlah pohon lontar di Sabu-Raijua berkurang, kenyataan yang disadari oleh para pendamping kami. Orang-orang menebang pohon lontar mereka yang sudah uzur, tak menanam pohon lontar baru. Para pendamping kami sendiri, yang menemani bercerita di waktu-waktu senggang dan membantu kami memahami konteks, tak menyayangkannya.

Saya memiliki pilihan untuk menggambarkan tradisi lontar sebagai kisah adaptasi dengan lingkungan yang keras, menceritakannya sebagai warisan budaya yang terancam perubahan. Saya tak melakukannya. Bila

menulis ini, saya khawatir saya menghilangkan dimensi yang paling penting dan mencolok yang saya jumpai dalam riset. Saya tak ingin kekhawatiran dan trauma warga Sabu-Raijua, yang menjadi tema melekat kehidupan mereka, pelecut keputusan-keputusan yang mereka ambil, menghilang atau tergambar sepele sebagai sesuatu yang mengancam tradisi. Akhirnya, dalam sebuah buku pendokumentasian tradisi, saya menengahkan cerita tentang ekologi yang brutal, hidup di bawah belas kasihan iklim, dan frustrasi warga terhadapnya. Nuansa etnografis yang ingin saya munculkan adalah yang memahami pembaca dengan keputusan-keputusan warga Sabu-Raijua meninggalkan penghidupan tradisional ratusan tahunnya.

Menganga rai terakhir terjadi pada 2014. Namun, berbeda dengan yang terjadi pada 1980-an, paceklik kali ini terjadi bersamaan dengan proyek-proyek pembangunan gedung pemerintahan di Sabu-Raijua. Para petani yang frustrasi dengan kekeringan memperoleh uang lewat bekerja sebagai kuli bangunan. Proyek-proyek ini punya dampak devastatif secara ekologis. Ia meningkatkan permintaan pasir yang ditambang dari pantai. Tapi, warga, yang sadar dengan risiko penambangan pasir, tak bisa berkomentar banyak soal para penambang pasir sebab orang-orang ini pun tak punya banyak pilihan untuk bertahan hidup.

Dalam sebuah acara diskusi terpumpun tentang tradisi dan penghidupan, pendeta yang hadir menyampaikan keinginannya untuk menanam seribu pohon lontar. Ia prihatin dengan kenyataan lontar mulai ditinggalkan. Tapi, selain pendeta, warga yang datang memuntahkan uneg-uneg soal sulitnya menanam, menjual tenun, mencari pekerjaan, kekeringan maupun penyakit yang melanda rumput laut mereka. Tak ada yang menyambut pembicaraan inisiatif menanam seribu pohon lontar itu.

Warga sepenuhnya sadar dengan hubungan istimewa Sabu-Raijua dengan lontar. Banyak warga dewasa yang berkuliah menceritakan panjat lontar sebagai kerja yang dilakukan oleh orang tua mereka ketika mereka kecil atau sempat diajarkan kepada mereka ketika remaja. Mereka sendiri sudah tidak melakukannya sekarang. Begitu seseorang pergi berkuliah dan kemudian bekerja, mereka kehilangan kemampuan memanjat lontar. Alasan salah satu warga yang menyampaikannya kepada kami adalah kini ia takut dengan ketinggian, selain juga tak punya fisik yang prima lagi untuk memanjat lontar yang bisa setinggi 20-30 meter. Ia terlihat malu ketika menceritakannya. Norma di Sabu-Raijua, lelaki harus sanggup memanjat lontar.

Tapi, panjat lontar sendiri pekerjaan yang riskan. Di video-video panjat lontar yang beredar di media sosial atau ditayangkan di kanal-kanal, orang-orang Sabu-Raijua terlihat lincah, lihai, dan tanpa rasa takut bermanuver di atas pohon lontar. Kenyataannya, kematian karena jatuh dari pohon lontar merupakan kejadian sehari-hari. Di grup WhatsApp atau media sosial, berita duka baru beredar setiap beberapa minggu sekali. Seorang sanak saudara jatuh ketika menyadap lontar. Program lontar hibrida yang digagas Bupati Sabu-Raijua, Nikodemus Rih Heke pada 2019 mengiming-imingi warga bahwa mereka bisa menumbuhkan pohon lontar yang tidak tinggi. Bagi sejumlah warga, program ini muluk-muluk dan “tipu-tipu”. Namun, ia juga mengungkap hasrat kolektif warga Sabu-Raijua yang berusaha disentuh oleh politisi—pohon lontar yang tak perlu mempertaruhkan nyawa untuk disadap. Sulit untuk tidak memaklumi warga yang pindah dari pekerjaan menyadap lontar ketika mendapatkan kesempatan lain.

Di hadapan gambaran-gambaran seperti ini, saya rasa membayangkan warga Sabu-Raijua dan lontar sebagai kesatuan

ekologis yang selaras akan terasa jelas-jelas menyederhanakan, bahkan terlalu mewah untuk warga sendiri. Ingatan tentang kisah-kisah kenestapaan dan kebergantungan mencemaskan warga Sabu-Raijua terhadap ekologisnya, bagi saya pribadi, membentuk perasaan mengganjal yang harus dibagikan. Saya akan merasa tidak bertanggung jawab bila tidak menceritakannya, bahkan ketika saya dituntut melakukan dokumentasi tradisi. Bila ada yang disebut sebagai *counterforce* dalam studi etnografi—cerita hidup manusia yang membangkang dari narasi-narasi dominan (Ortner 1995; Riyanto 2024)—saya rasa ini dapat disebut demikian. Gambaran etnografis, yang kekuatannya adalah meneruskan kisah, merupakan medium yang dapat meneruskan perasaan-perasaan ini saat diperlukan.

Saya coba menanyakan apakah pesan ini tersampaikan kepada pembaca-pembaca awal naskah yang akhirnya saya tulisan. Nampaknya, naskah ini berhasil melakukannya. Menurut mereka, catatan yang dihasilkan memotret tradisi di tengah perubahan sejarah. Dan memang, tidak ada yang tak pernah di tengah perubahan sejarah. Saya lega. Dan yang juga melegakan saya: naskah ini tetap bisa diterbitkan.

Kata Penutup

Relasi komunitas rural dengan lingkungannya acap dipajang sebagai model bentuk hubungan non-eksploitatif dengan alam dan gambaran antropologis adaptasi manusia menyumbang melanggengkannya dalam berbagai kesempatan. Potret masyarakat rural yang demikian menyederhanakan kenyataan rural dan sebenarnya merupakan terusan dikotomi kolonial, bisa kita temukan salah satu artikulasi berpengaruhnya pada karya sarjana Belanda J.H. Boeke (1953) tentang masyarakat ganda. Menganggap masyarakat rural berwatak konservatif dan perekonomiannya statis,

berorientasi sebatas menghidupi diri sehari-hari saja, Boeke menyarankan agar pemerintah melindungi mereka dari kekuatan pasar. Kebijakan pemerintah perlu berfokus pada memulihkan kehidupan masyarakat desa yang harmonis.

Pada masanya pun, pandangan Boeke ini menuai kritik (Li 2023). Para kritikus menganggap Boeke abai dengan kenyataan bahwa tak lain dari langkah-langkah kolonial Belanda sendiri yang menyebabkan masyarakat rural berorientasi subsisten. Klaim negara kolonial atas tanah dan pengaplingan lahan-lahan untuk perkebunan memaksa masyarakat melindungi diri dari kehilangan tanah lebih jauh dengan berkumpul dan menciptakan sistem kepemilikan tanah kolektif, di mana tanah tidak dapat diambil alih oleh yang lain dan digarap untuk kepentingan “bersama” (Li 2010; Breman 2015). Khususnya di Jawa, pertumbuhan jumlah penduduk juga menyumbang terhadap munculnya masyarakat rural sebagai unit-unit sosial kolektif dan tidak bisa dipisahkan dari wilayahnya. Kenyataannya juga, petani siap mengeksploitasi lahannya di kala ada kesempatan. Petani di sejumlah daerah luar Jawa di mana lahan lebih banyak tersedia biasa memabat hutan, membuka perkebunan-perkebunan baru, dan membudidayakan tanaman komoditas bernilai tinggi.

Hari ini, dengan ironi yang gamblang, reduksionisme ekologis warisan kolonial ini dipakai untuk kepentingan berbeda-beda karena kekuatannya merenggut perhatian publik. LSM lingkungan membelokkan amarah komunitas rural terhadap penyerobotan lahan dan ruang hidup oleh negara-korporat menjadi amarah terhadap hancurnya kehidupan tradisional yang selaras-ekologis. Sebagian usaha ini berhasil memperoleh perhatian. Kebanyakan tidak. Tapi, mereka akan lebih-gagal menyita perhatian publik bila warga tak diceritakan sebagai insan tradisional

berorientasi ekologis. Usaha-usaha konservasi menggunakan citra ini untuk mengangkat program pengelolaan hutan lestari yang diharapkan komunitas setempat. Bila hutan komunitas berhasil dijadikan konservasi, mereka justru akan kehilangan akses lahan.

Namun, begitu kita tak mengabaikan momen-momen kekhawatiran komunitas rural, kita akan merasakan permasalahan dari reduksionisme ekologis ini. Keterpaparan terhadap pengalaman menyakitkan membebani saya sebagai peneliti dengan berbagai pertanyaan. Romantisasi reduksionisme ekologis menjadi terasa tak bertanggung jawab bila kita mengingat dengan melakukan ini kita mungkin sedang merayakan beratnya kehidupan komunitas rural. Demikian juga dengan bagaimana kita mengartikan gambaran-gambaran etnografis adaptasi manusia. Komunitas rural menyiasati keadaannya bisa jadi dengan kompleks, unik, dan menakutkan. Tapi, bukankah mekanisme yang demikian sangat mungkin muncut dari pengalaman keras berhadapan dengan dinamika bentang alam? Bila kita mengagumi kearifan ritual-ritual alam mereka, bukankah ritual sendiri, menyitir Malinowski, muncul dari usaha menghadapi kecemasan akan ketidakpastian?

Kita tak bisa mendiamkan eksekusi dari gambaran adaptasi ekologis lokal yang mungkin memicu romantisasi menyederhanakan. Untuk menghindari lubang-lubang ini, kita perlu mengusung gambaran yang lebih menyeluruh: gambaran yang tidak memangkas momen-momen kesulitan komunitas rural dalam jangka panjang. Pengalaman menyakitkan adalah hal yang tak bisa—atau setidaknya tak mudah—disederhanakan (Scarry 1985). Secara intuitif, ia menuntut perhatian dan bahkan memicu perenungan-perenungan ulang. Memasukkannya dalam gambaran etnografis dapat memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang kita ingin pembaca pikirkan.

Dan tentu saja, esai ini tidak bermaksud malah kembali menyederhanakan bahwa semua pengalaman komunitas rural menyakitkan. Harapan saya adalah menempatkan mereka kembali sebagai manusia yang hidup di masa kini bersama-sama dengan kita, dengan harapan, kecemasan, dan kesakitan yang nyata, bukan cerminan dari masa silam lestari yang terancam dan hanya punya satu-dua bentuk perasaan.

Referensi

- Adijaya, S., Sarlan, & Raemon. (2024). *Antropologi ekologi*. Ponorogo: Penerbit Uwais.
- Ahimsa-Putra, H. S. (Ed.). (2022). *Etnosains, etnoekologi, dan etnoteknologi: Antropologi mengungkap kearifan lokal*. Yogyakarta: Keppel Press.
- Amaliyah, E. I. (2015). *Relasi agama dan budaya lokal: Upacara Yaqowiyyu masyarakat Jatinom Klaten*. Fikrah. Retrieved from <https://www.neliti.com/publications/61145/>
- Ariefiansyah, R., & Herman, R. (2023). The fantasy of national rice barn and reality of farmers in Indramayu. *Antropologi Indonesia*, 44(2).
- Boeke, J. H. (1953). *Economics and economic policy of dual societies: As exemplified by Indonesia*. New York: Institute of Pacific Relations.

- Boyden, J., & Cooper, E. (2009). Questioning the power of resilience: Are children up to the task of disrupting the transmission of poverty? In T. Addison, D. Hulme, & R. Kanbur (Eds.), *Poverty dynamics: Interdisciplinary perspectives* (pp. xx-xx). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199557547.003.0013>
- Breman, J. (2015). *Mobilizing labour for the global coffee market: Profits from an unfree work regime in colonial Java*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bubandt, N. (2005). On the genealogy of Sasi: Transformations of an imagined tradition in Eastern Indonesia. In T. Otto & P. Pedersen (Eds.), *Tradition and agency: Tracing cultural continuity and invention* (pp. 193–232). Aarhus: Aarhus University Press.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Darmanto, D. (2020). *Good to produce, good to share: Food, hunger, and social values in a contemporary Mentawai community, Indonesia* (Doctoral dissertation, Universiteit Leiden).
- Duggan, G., & Hägerdal, H. (2018). *Savu: History and oral tradition on an island of Indonesia*. Singapore: NUS Press Pte Ltd.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Feintrenie, L., Schwarze, S., & Levang, P. (2010). Are local people conservationists? Analysis of transition dynamics from agroforests to monoculture plantations in Indonesia. *Ecology and Society*, 15(4), 37.
- Fowler, C. T. (2023). Bura Ura, Kendu Waiyo (Rain Falls, Water Rises): The tyranny of water insecurity and an agenda for abolition in Kodi (Sumba Island, Indonesia). *Frontiers in Human Dynamics*, 5(5). <https://doi.org/10.3389/fhumd.2023.1149241>
- Fox, J. (1977). *Harvest of the palm: Ecological change in Eastern Indonesia*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hastrup, K. (1993). Hunger and the hardness of facts. *Man*, 28(4), 727–739. <https://doi.org/10.2307/2803994>
- Holtorf, C. (2012). The heritage of heritage. *Heritage & Society*, 5(2), 153–174. <https://doi.org/10.1179/hso.2012.5.2.153>
- Indrawardana, I. (2012). Kearifan lokal adat masyarakat Sunda dalam hubungan dengan lingkungan alam. *Komunitas*, 4(1). <https://doi.org/10.15294/komunitas.v4i1.2390>
- Jacob, D. H. (2023). Nyanyian di atas pohon lontar: Tradisi menyadap nira di Sabu Raijua. *Prosiding Seminar Nasional dan Internasional HISKI*, 3(0), 405–425. <https://doi.org/10.37905/psni.v3i0.105>
- Kana, N. L. (1983). *Dunia orang Sawu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Kottak, C. P. (2017). *Cultural anthropology: Appreciating cultural diversity*. New York: McGraw-Hill Education.
- Kristianto, I. K. (2019). Kesenian Reyog Ponorogo dalam teori fungsionalisme. *Tamumatra: Jurnal Seni Pertunjukan*, 1(2).
- Laksono, P. M. (2016). Memotret wajah kita sendiri. In *Orang-orang kalah: Kisah penyingkiran masyarakat adat Kepulauan Maluku*. Yogyakarta: INSIST Press.
- Li, T. M. (2007). Adat in Central Sulawesi: Contemporary deployments. In J. S. Davidson & D. Henley (Eds.), *The revival of tradition in Indonesian politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism* (pp. 337–370). Routledge.

- _____. (2010). Indigeneity, capitalism, and the management of dispossession. *Current Anthropology*, 51(3), 385–414.
- _____. (2023). Dynamic farmers, dead plantations, and the myth of the lazy native. *The Journal of Peasant Studies*, 50(2), 519–538. <https://doi.org/10.1080/03066150.2022.2163629>
- _____. (2014). *Land's end: Capitalist relations on an indigenous frontier*. Duke University Press.
- Lubis, Z. (2005). Menumbuhkan (kembali) kearifan lokal dalam pengelolaan sumberdaya alam di Tapanuli Selatan. *Antropologi Indonesia*, 20(3), 239–254.
- Multatuli. (2018). *Max Havelaar*. Media Pressindo.
- Ortner, S. B. (1995). Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), 173–193. <https://doi.org/10.1017/S0010417500019587>
- Otto, T., & Bubandt, N. (Eds.). (2010). *Experiments in holism: Theory and practice in contemporary anthropology*. Wiley-Blackwell.
- Riyanto, G. (2024). Mocking while working with problematic representations: The irony of ethnographic sensibility in Indonesia. *Anthropology and Humanism*, 49(1), 25–32. <https://doi.org/10.1111/anhu.12504>
- Rizaldi, M., & Qodariyah, A. L. (2021). Mengkaji manfaat dan nilai-nilai dalam pelaksanaan tradisi sedekah bumi dari sudut pandang teori fungsionalisme. *Jurnal Artefak*, 8(1), 81–86. <https://doi.org/10.25157/ja.v8i1.4951>
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Oxford University Press.
- Zakaria, Y. (1994). *Hutan dan kesejahteraan rakyat*. Penerbit WALHI.