

HILANGNYA ALAM SEBAGAI EPIFANI YANG SUCI DALAM BUKU PUISI KORPUS OVARIUM KARYA ROYYAN JULIAN: KRISIS EKOLOGI DAN SPIRITUALITAS MANUSIA

The Loss of Nature as a Sacred Epiphany in Royyan Julian's Poetry Book *Korpus Ovarium*:
Ecological Crisis and Human Spirituality

Yohan Fikri Mu'tashim^{a,*}, Djoko Saryono^{b,*}, Karkono^{c,*}

^{a,*b,*c*}Departemen Bahasa Indonesia, Universitas Negeri Malang
Jalan Semarang No. 5, Kota Malang, Indonesia

^{a*}Pos-el: yohanfikri20@gmail.com, ^{b*}djoko.saryono.fs@um.ac.id, ^{c*}karkono.fs@um.ac.id

(Naskah Diterima Tanggal 16 Januari 2024—Direvisi Akhir Tanggal 11 Desember 2024—Disetujui Tanggal 11 Desember 2024)

Abstrak: *Tulisan ini mengkaji hubungan antara krisis ekologi dan spiritualitas manusia dalam buku puisi Korpus Ovarium (2022) karya Royyan Julian. Kajian ini memanfaatkan metode kualitatif dengan ancangan semiotika puisi Michael Riffaterre, berfokus pada simbol-simbol yang mewacanakan hubungan antara alam, krisis ekologi, dan spiritualitas manusia. Hasil penelitian ini menunjukkan: (1) alam memiliki hubungan yang erat dengan spiritualitas masyarakat, khususnya masyarakat adat seperti di Mollo, Timur Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur karena alam dipandang sebagai epifani yang suci, (2) fenomena krisis ekologi yang disebabkan oleh paradigma pembangunan yang destruktif, tidak hanya mengancam stabilitas ekonomi, melainkan juga identitas dan spiritualitas masyarakat di Mollo, Timur Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur. Dari hasil pembacaan tersebut, dapat disimpulkan bahwa bagi masyarakat Mollo, alam diyakini tidak hanya sebagai sumber penghidupan, melainkan juga diyakini sebagai entitas yang sakral sehingga juga menyangkut simbol-simbol kebudayaan. Oleh karena itu, ketika degradasi alam menjadi ancaman niscaya, fenomena tersebut tidak hanya berdampak pada dimensi spiritual masyarakat, tetapi juga pada identitas komunal mereka.*

Kata kunci: *ekospiritual, krisis ekologi, spiritualitas manusia, semiotika puisi*

Abstract: *This paper examines the relationship between ecological crisis and human spirituality in the poetry book Korpus Ovarium (2022) by Royyan Julian. This study utilizes a qualitative method with Michael Riffaterre's semiotics of poetry approach, focusing on symbols that discourse the relationship between nature, ecological crisis, and human spirituality. The results of this study show: (1) nature has a close relationship with the spirituality of society, especially indigenous peoples such as in Mollo, South Central East, East Nusa Tenggara because nature is seen as an epiphany of the Holy, (2) the phenomenon of ecological crisis caused by a destructive development paradigm, not only threatens economic stability, but also the identity and spirituality of the people in Mollo, South Central East, East Nusa Tenggara. From the results of these readings, it can be concluded that for the Mollo community, nature is believed not only as a source of livelihood, but also believed to be a sacred entity so that it also involves cultural symbols. Therefore, when natural degradation becomes an inevitable threat, the phenomenon not only impacts on the spiritual dimension of the community, but also on their communal identity.*

Keywords: *ecospirituality, ecological crisis, human spirituality, semiotics of poetry*

How to Cite: Mu'tashim, Y. F., Sayono, D., Karkono (2024). Hilangnya Alam sebagai Epifani yang Suci dalam Buku Puisi *Korpus Ovarium* Karya Royyan Julian: Krisis Ekologi dan Spiritualitas Manusia 27 (2), 74-96 (doi: 10.24257/atavisme.v27i2.954.74-96)

Permalink/DOI: <http://doi.org/10.24257/atavisme.v27i2.954.74-96>

PENDAHULUAN

Krisis ekologi merupakan masalah serius yang harus dihadapi oleh umat manusia di era modern sebagai konsekuensi logis atas berubahnya paradigma relasi antara manusia dengan alam. Pada awalnya, relasi antara alam dan manusia memang bersifat harmonis. Namun, dewasa ini, relasi tersebut telah berubah menjadi destruktif disebabkan oleh berubahnya paradigma manusia dalam memandang alam. Alam, kini kerap dipandang sekadar komoditas materialistik yang maknanya hanya diukur sebatas nilai jualnya di pasar global.

Pandangan manusia modern yang demikian itu, membuat manusia kerap merasa berhak mengeksploitasi alam dengan beragam dalih. Merespons maraknya fenomena krisis ekologi, Manguju (2022) mensinyalir bahwa akar masalah dari problematika krisis ekologi sejatinya terletak pada cara berpikir, cara pandang, dan cara berperilaku manusia terhadap alam dan lingkungan sekitarnya. Dengan kata lain, “paradigma” manusia dalam bersikap dan berperilaku terhadap alam. Pada akhirnya, perubahan relasi secara masif tersebut menyebabkan terjadinya disequilibrium, bahkan, degradasi baik kuantitas maupun kualitas alam, serta ekosistem yang berada di dalamnya. Disadari atau tidak, hal tersebut juga berdampak besar bagi kelangsungan hidup manusia itu sendiri.

Berbeda dengan paradigma modernitas, masyarakat natif cenderung memandang alam dengan menitikberatkan pada keharmonisan. Dalam keyakinan masyarakat kosmosentris, alam dipandang sebagai *mysterium tremendum et fascinans*, misteri yang mengerikan sekaligus menakutkan. Alam tidak hanya bersifat *imanen*, tetapi juga *transenden*. Di satu sisi, alam bersifat *profan* dan di sisi yang lain ia bersifat *sakral*. Misteri tersebut, termanifestasikan dalam berbagai fenomena alam:

badai yang mengerikan, kilat dan gemuruh yang menyambar-nyambar, erupsi gunung berapi, pasang-surut air laut, dll. Fenomena-fenomena tersebut, akhirnya menanamkan dalam diri manusia rasa kengerian dan ketakjuban secara simultan. Inilah dasar terbentuknya relasi yang harmonis antara manusia dengan alam pada mulanya. Alam dipercaya sebagai manifestasi dari kekuatan dan keagungan *sang nominous*, sehingga erat kaitannya dengan spiritualitas umat manusia.

Sejalan dengan paradigma terhadap alam sebagaimana disebutkan itu, dalam sebuah tulisannya yang berjudul *Must a Concern with the Environment be Centred on Human Beings*, Williams (1995) menyatakan bahwa manusia memiliki dua jenis hubungan emosional dasar dengan alam, yaitu “rasa syukur” dan/atau “rasa damai” di satu sisi, serta “teror” dan “rangsangan” di sisi yang sama. Konsolidasi antara dua jenis relasi emosional tersebut membentuk kesadaran diri manusia kemampuan rasa menahan diri dalam menghadapi alam—rasa yang sangat mendasar bagi kepedulian konservasi—yang berlandaskan pada suatu bentuk ketakutan. Ketakutan tidak hanya terhadap kekuatan alam itu sendiri, tetapi apa yang disebut oleh Williams sebagai “ketakutan promethean”, yakni ketakutan untuk menganggap remeh hubungan dengan alam.

Akan tetapi, modernitas dan modernisasi lambat-laun memicu berubahnya paradigma hubungan antara manusia dengan alam. Putra & Sugiarti (2019) menjelaskan bahwa paradigma modernitas cenderung meletakkan rasionalitas pada hierarki yang terlalu tinggi, sehingga berimplikasi pada lahirnya aktivitas eksplorasi dan eksploitasi terhadap alam, kolonisasi, perbedaan kelas masyarakat, hingga labelisasi terhadap kelompok masyarakat tertentu. Tak ayal, jika kemudian, berbagai ritus-religio kultural

masyarakat yang menitikberatkan pada harmonisme alam-manusia pun kerap dipandang sebagai klenik dan takhayul. Demitologisasi dan/atau demistifikasi demikian ini, menurut Hardiman (2016), terjadi sebab terputusnya pemahaman manusia modern secara radikal terhadap yang mitologis terjadi sebab manusia (pembaca) modern hidup di dalam wawasan dunia yang dibentuk oleh ilmu-ilmu alam.

Sejalan dengan gagasan di atas, Muthmainnah, *et al* (2020) menyatakan bahwa semakin tingginya tingkat kerusakan lingkungan hidup berjalan seiring dengan perkembangan gagasan tentang modernitas. Pada konteks Indonesia, menurutnya, kondisi ini dapat dilihat secara jelas pada pilihan orientasi pembangunan, sejak fase Orde Baru hingga Reformasi. Kacamata nilai yang dipakai manusia modern untuk melihat alam adalah komoditas nilai jual. Akibatnya, relasi harmonis antara alam dan manusia pun terpecah, bahkan retak secara radikal. Ketika alam tidak lagi dipandang sebagai “yang kudus”, manusia kian merasa berhak mengeksploitasi alam dengan dalih kebutuhan hidup, menafikan bahwa bagi sebagian masyarakat, alam menyangkut juga kepercayaan dan identitas kebudayaan mereka.

Keretakan yang terjadi secara radikal menyangkut hubungan antara manusia dan alam tak bisa lepas dari campur tangan modernitas. Paradigma modernitas yang bertopang pada sekularisasi dan rasionalisasi, kerap mengesampingkan makna yang lebih holistik dari alam. Baik sekularisasi maupun rasionalisasi, keduanya adalah basis logika antroposentrisme. Antroposentrisme sendiri berpijak pada postulasi ala Cartesian yang menganggap bahwa hanya manusialah yang memiliki kemampuan berpikir. Hanya manusialah—dengan akal—yang mampu menyadari dan memertanyakan keberadaannya.

Dengan akal tersebut, manusia mampu menyadari eksistensi dirinya.

Akhirnya, sebagaimana disebut Dewi (2022), manusia pun merasa wajar bila alam merupakan benda yang layak ditaklukkan. Pernyataan tersebut mengisyaratkan satu makna pokok bahwa alam, dalam paradigma antroposentrisme, tak lebih sebagai properti persis disebut Leopold (1922). Aktivitas eksploitatif terhadap alam pun dipandang hal yang wajar. Padahal, tanah, air, batu, tanaman, hewan, serta manusia, persis disebut Leopold (1922), adalah individu-individu dalam satu komunitas yang sama, yang saling bergantung satu dengan lainnya. Oleh sebab itu, alam pun semestinya juga dikenai moral laiknya manusia.

Berubahnya paradigma relasi antara manusia dengan alam sebagaimana telah dipaparkan di atas, dewasa ini, dapat dengan jelas diamati dalam paradigma pembangunan, khususnya, yang digalakkan oleh negara. Hal tersebut terjadi di banyak daerah yang lazimnya memiliki komoditas alam tertentu, seperti di Mollo, Timur Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur (NTT). Melalui buku puisinya yang bertajuk *Korpus Ovarium* (2022), Royyan Julian memotret dinamika pembangunan yang destruktif yang pernah dijalankan di Mollo, serta bagaimana hal tersebut tidak saja berdampak merugikan terhadap lini penghidupan masyarakat oleh sebab rusaknya ekosistem, melainkan juga menimbulkan disorientasi identitas dan spiritualitas masyarakat terdampak.

Di dalam *Korpus Ovarium* misalnya, penyair menarasikan ulang aktivitas proyek tambang batu marmer yang pernah dioperasikan di Mollo di awal milenium kedua. Tak sebatas itu, okupasi pemerintah terhadap hutan adat atau *tanah ulayat* untuk berbagai program industrialisasi yang sempat memicu berbagai perlawanan dari masyarakat Mollo juga

tak luput menjadi wacana penyair. Secara saintifik, penolakan terhadap aktivitas tambang dan industrialisasi hutan adat merupakan hal yang logis, mengingat bahwa batu-batu di sana berfungsi sebagai penampung air. Sementara itu, hutan adalah sumber penghasil bahan makanan bagi masyarakat Mollo. Proyek-proyek industrialisasi yang berpotensi mengancam ketersediaan sumber pangan, tentu saja juga berimbas pada keberlangsungan hidup masyarakat yang menggantungkan hidup pada alam. Menariknya, di dalam *Korpus Ovarium*, Royyan Julian mempertegas apa yang selama ini tak menjadi perhatian paradigma pembangunan kita. Bahwa bagi masyarakat adat seperti di Mollo, alam rupanya lebih dari sekadar penyuplai sumber penghidupan mereka. Begitu pun pangan, tidak hanya menyangkut kebutuhan ragawi, melainkan juga berhubungan erat dengan spiritualitas masyarakat. Dengan konfrontasi paradigma dalam memandang alam yang terwujud melalui dua kelompok masyarakat (modern dan tradisional) *Korpus Ovarium* hendak menegaskan bahwa merusak alam sama halnya dengan mencederai keyakinan primordial-kolektif masyarakat lokal atau adat, tak hanya di Mollo, melainkan juga di berbagai wilayah lain di Indonesia.

Selanjutnya, penelitian ini secara spesifik mengkaji hubungan antara krisis ekologi dan spiritualitas masyarakat Mollo dalam buku puisi *Korpus Ovarium* karya Royyan Julian yang diterbitkan oleh Penerbit Julang, Yogyakarta, pada tahun 2022. Perlu digarisbawahi, data penelitian ini hanya akan berfokus pada simbol-simbol ekospiritualitas dalam puisi naratif ekstensif berjudul *Ritus Aborsi*, yaitu satu dari tiga puisi panjang yang terdapat di dalam *Korpus Ovarium* karya Royyan Julian.

Korpus Ovarium sendiri merupakan buku puisi yang ditulis oleh Royyan Julian

dari hasil residensinya di Mollo, Timur Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur (NTT). Pada tahun 2021, manuskrip *Korpus Ovarium* didaulat sebagai pemenang Sayembara Manuskrip Puisi Dewan Kesenian Jakarta (DKJ). Secara substansi, *Korpus Ovarium* menarik untuk diteliti, terutama sebab penyairnya tidak sekadar mengangkat kembali narasi-narasi mitis masyarakat Mollo tentang berbagai entitas alam. Lebih dari itu, Royyan Julian juga mengeksplorasi, mengomparasi, dan mengontekstualkan narasi-narasi mitis yang bersifat lampau dengan problematika yang lebih kekinian, seperti perampasan hak tanah, deforestasi, krisis iklim, krisis pangan, represi kebebasan berpendapat, ketimpangan gender, dan sebagainya.

Menanggapi berbagai permasalahan ekologi, ekospiritual mendefinisikan dirinya sebagai sebuah respons terhadap krisis lingkungan yang diwujudkan dalam upaya restoratif dan reimajinatif untuk mengembalikan alam ke sifatnya yang sakral (*sacred*). Titik pijak dari gagasan ekospiritualitas adalah bahwa banyak dari krisis ekologi terjadi sebab adanya sebuah pandangan antroposentris yang mengakar kuat pada pola pikir manusia modern; bahwa manusia meyakini dirinya sebagai *axis mundi* sehingga merasa memiliki kuasa atas alam. Segala bentuk krisis ekologis ini adalah akibat dari adanya kesalahpahaman dan penafsiran yang keliru terhadap hubungan antara manusia dengan alam, yakni dengan sesama ciptaan itu sendiri (Baker & Morrison, 2008). Oleh karenanya, dalam menghadapi ancaman yang niscaya ini, alam perlu direimajinasikan. Sejalan dengan ini, Nasr (2021) menegaskan bahwa agar dapat menciptakan perdamaian dan harmoni dengan alam, manusia harus berharmonis dan berseelar dengan langit, dengan sumber dan asal-usul segala makhluk. Alam, merupakan epifani dari Yang Sakral. Sementara

di sisi yang sana, Yang Sakral tersebut termanifestasikan melalui alam. Demikianlah basis berpikir dari ekospiritualitas.

Sebagai respons terhadap ancaman krisis ekologi, ekospiritual dibentuk dalam skema hubungan dinamis antara manusia, alam, dan Yang Ilahi. Artinya, ketiganya saling bertaut satu dengan yang lain. Ekospiritual merupakan eksplorasi penghayatan mendalam dari ketiga karakteristik spiritualitas, yang meliputi: (1) kesadaran akan diri sendiri, (2) pertimbangan akan dampaknya terhadap orang lain, dan (3) perasaan keterhubungan yang universal (Baker & Morrison, 2008). Kesadaran akan diri sendiri sebagai makhluk yang dikaruniai akal dan budi, menuntun manusia untuk menyadari bahwa segala macam tindakannya dapat berdampak ke sekitarnya. Darinya, rasa keterhubungan universal pun terbentuk. Skema ini bersifat melingkar. Misalnya, rasa keterhubungan yang universal sebagai bagian dari kosmos, melahirkan kesadaran akan diri sendiri pada seseorang, sehingga kesadaran tersebut akan menuntunnya untuk juga mempertimbangkan segala tindakan yang dilakukan berikut dampak yang timbul dari tindakan-tindakan tersebut.

Bertolak dari penjelasan di atas, maka ekospiritual dapat dimaknai sebagai paradigma baru dalam merekonseptualisasikan spiritualitas manusia sehingga lebih berorientasi pada cara berhubungan dengan bumi dan kosmos. Ekospiritual, dibangun dari keselarasan antara konseptualisasi dan aktualisasi, kesadaran dan pengalaman langsung akan "Yang Sakral", yang mewujudkan (*epifan*) dalam "Ekologi", yang dapat menjadi sumber berkelanjutan bagi perjuangan praktis komunitas dan individu dalam merawat bumi dan kehidupan manusia itu sendiri (van Schalkwyk, 2011).

Selain menggunakan paradigma ekospiritual, kajian ini juga

memanfaatkan semiotika puisi Michael Riffaterre sebagai pisau analisis ekspresi puitik. Dalam *Semiotics of Poetry*, Riffaterre (1978) menjelaskan bahwa puisi merupakan cara pengekspresian secara tidak langsung (*indirection*). Artinya, puisi sering menyatakan sesuatu dengan arti yang berbeda dari cara pengungkapannya. Ketaklangsungan ekspresi tersebut menurut Riffaterre (1978: 2) disebabkan oleh tiga hal yang meliputi: (1) *displacing of meaning* (penggantian/pengubahan makna), (2) *distorting of meaning* (pembelokan/perusakan makna), dan (3) *creating of meaning* (penciptaan makna). Adapun dalam proses menafsir, Riffaterre (1978) menyatakan bahwa terdapat empat hal yang penting untuk diperhatikan, dua di antaranya adalah pembacaan *heuristik* dan pembacaan *hermeneutik*. Dari hasil pembacaan *heuristik* akan dihasilkan arti (*meaning*) menurut tata bahasa normatif sesuai dengan kedudukan bahasa sistem semiotik tingkat pertama. Tentu saja, menghen-tikan pembacaan pada tahap *heuristik* saja tidaklah cukup dalam sebuah proses tafsir. Sebab, pembacaan ini belum sampai kepada makna sebuah puisi (*significance*) karena masih merupakan arti yang mengacu pada konvensi bahasa pada umumnya. Oleh sebab itu, dilakukanlah tahap pembacaan yang kedua, yakni pembacaan *hermeneutik* yang didasarkan pada konvensi sastra. Pada tahap pembacaan *hermeneutik* inilah ketidaklangsungan ekspresi (*indirect expressions*) di dalam puisi, yang menyuguhkan ruang-ruang indeterminan, dijelajahi makna-makna potensialnya.

Terdapat dua penelitian dengan fokus kajian tentang ekologi dan spiritualitas manusia di dalam karya sastra yang telah dilakukan oleh peneliti terdahulu. Penelitian yang pertama dilakukan oleh Putra & Sugiarti (2019) dengan judul *Ekologi Budaya dalam Novel Lanang Karya Yonathan Rahardjo*. Dalam

penelitiannya, Putra & Sugiarti (2019) menyimpulkan bahwa bentuk ekologi budaya yang diusung dalam novel *Lanang* karya Yonatan Rahardjo diwujudkan dalam dua relasi timbal-balik antara manusia dan lingkungan, yaitu ketertundukan manusia pada alam yang diwakili masyarakat pedesaan dengan atribut ketradisionalannya dan aktivitas manusia menundukkan alam yang direpresentasikan masyarakat perkotaan melalui kemajuan ilmu pengetahuan. Putra & Sugiarti (2019) juga menyimpulkan bahwa cara paling bijak untuk menyikapi hubungan timbal balik antara manusia dengan lingkungan adalah dengan memertahankan budaya tradisional tanpa menolak modernitas. Adapun penelitian yang kedua dilakukan oleh Prasetya & Nurhadi (2019) dengan judul *Ekologi Spiritual dalam Novel Glonggong Karya Junaedi Setiyono dan Jatisaba Karya Ramayda Akmal*. Hasil amatan Prasetya & Nurhadi (2019) menunjukkan bahwa terdapat banyak penggambaran relasi timbal-balik antara lingkungan dan manusia, yang dapat dikategorisasikan ke dalam dua bentuk, yaitu keselarasan kehidupan manusia dengan alam, dan tindakan penundukan alam oleh manusia. Dalam pembacaannya terhadap *Gelonggong* dan *Jatisaba*, Prasteya & Nurhadi (2019) juga menyoroti spiritualitas masyarakat Jawa yang memengaruhi pengelolaan lingkungan, antara lain *saduluran* (kekerabatan), *bisa ajur ajer* (mampu beradaptasi dan menyeleksi), dan *nrima ing pandhum* (menerima segala pemberian atau ikhlas).

Persamaan penelitian ini dengan dua penelitian sebelumnya terutama terletak pada pembahasan yang menyoroti hubungan antara manusia dan alam dalam bingkai ekologi dan kebudayaan. Kendati demikian, dua penelitian sebelumnya dinilai belum mengkaji secara mendalam bagaimana hubungan

resiprokal antara krisis ekologi dan spiritualitas manusia. Hal tersebut tampak dari simpulan penelitian yang sekadar berisi pemetaan dangkal bagaimana kedudukan manusia atas alam dan/atau sebaliknya.

Adapun perbedaan penelitian ini dengan dua penelitian sebelumnya, terutama terletak pada paradigma yang digunakan. Dengan menggunakan paradigma ekospiritualisme dan perangkat analisis semiotika, penelitian ini berupaya mengkaji secara lebih mendalam bagaimana spiritualitas manusia berhubungan dengan timbulnya krisis ekologi, atau sebaliknya, krisis ekologi berpengaruh terhadap spiritualitas manusia bersangkutan. Penelitian ini berupaya menengahi dualitas kontradiktif antara ekosentrisme dan antroposentrisme yang sudah dipandang usang. Sebagai bagian dari kosmos, keduanya tidak terpisah; entitas satu lebih superior daripada yang lain dan/atau sebaliknya. Manusia sebagai subjek yang berkesadaran dan alam yang diandaikan sekadar objek mekanistik atau non-kesadaran berkedudukan setara dan saling berelasi secara resiprokal sebagai satu-kesatuan kosmos.

Berdasarkan konteks masalah yang sudah dijabarkan, penelitian ini mengkaji dua fokus bahasan, yang meliputi (1) alam sebagai epifani yang suci dan (2) dampak krisis ekologi terhadap spiritualitas masyarakat Mollo. Penelitian ini dinilai penting untuk dilakukan sebab melacak hubungan resipokral antara alam, krisis ekologi, dan spiritualitas adalah mengembalikan paradigma alam dan manusia ke sifat primordialnya. Di tengah ancaman krisis ekologi yang semakin tak dapat dihentikan lajunya, menggaungkan kembali paradigma ekospiritual menjadi penting, karena merujuk pada pandangan Keraf (2014: 69), timbulnya berbagai krisis dan bencana alam merupakan konsekuensi logis dari

cara pandang manusia modern yang mekanistik terhadap alam semesta. Oleh sebab itu, Keraf (2014) menegaskan bahwa krisis dan bencana lingkungan hidup saat ini hanya bisa diatasi dengan perubahan paradigma lama tersebut. Artinya, paradigma lama yang mekanistik, reduksionistik dan atomistik tentang alam harus ditinggalkan untuk digantikan dengan paradigma baru tentang alam semesta yang sistemis, holistik, dan ekologis. Ekospiritual, dalam hal ini, dipandang sebagai paradigma yang mampu mengakomodir visi ekologis tersebut.

METODE

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan sumber data penelitian berupa buku puisi karya Royyan Julian yang berjudul *Korpus Ovarium* (Yogyakarta: Julang, 2022). Data dalam penelitian ini berwujud kata, frasa, dan/atau kalimat yang mengindeks adanya bentuk-bentuk ekospiritualitas, krisis ekologi, serta implikasi krisis ekologi terhadap spiritualitas masyarakat Mollo dalam berbagai macam manifestasinya. Data dalam kajian ini dikumpulkan dengan teknik baca dan catat, dibantu dengan tabel instrumen pengumpulan data. Proses interpretasi data penelitian ini ditempuh melalui empat tahap yang diappropriasi dari ancangan *Semiotics of Poetry* atau semiotika puisi Michael Riffaterre. Secara spesifik, proses tersebut dijabarkan sebagai berikut. *Pertama*, peneliti sebagai instrumen kunci membaca buku puisi *Korpus Ovarium* dengan cermat-terarah guna menemukan data-data sesuai fokus bahasan. *Kedua*, data-data yang sudah dikumpulkan kemudian diklasifikasikan berdasarkan fokus bahasan yang sudah ditetapkan. *Ketiga*, data yang sudah diklasifikasikan kemudian diinterpretasi menggunakan ancangan semiotika puisi Michael Riffaterre. Secara lebih spesifik, langkah ketiga dijalankan melalui dua tahap pembacaan,

yakni pembacaan *heuristik* dan *hermeneutik*. Pada tahap pembacaan *heuristik* atau disebut Riffaterre sebagai “rintangan mimesis”, kata, frasa, dan/atau kalimat dideskripsikan “artinya” dari segi “normatif bahasa”. Dari tahap pembacaan *heuristik* akan dihasilkan arti (*meaning*) dari data-data verbal tersebut. Tahap yang kedua, yakni pembacaan *hermeneutik*. Tahapan ini dilakukan dengan mengurai bentuk-bentuk ketidaklangsungan ekspresi yang meliputi tiga macam bentuk: (1) *displacing of meaning* (penggantian/pengubahan makna), (2) *distorting of meaning* (pembelokan/perusakan makna), dan (3) *creating of meaning* (penciptaan makna). Dari pembacaan *hermeneutik* ini, akan dihasilkan makna (*significance*) puisi. Penting untuk digarisbawahi, bahwa ada kemungkinan tidak seluruh bentuk ketidaklangsungan ekspresi tersebut dapat ditemukan di dalam teks puisi yang dikaji. Pada puisi-puisi konvensional, ketidaklangsungan ekspresi yang digunakan oleh penyair lazimnya adalah *displacing of meaning* dan *distorting of meaning*. Kendati demikian, bukan berarti *creating of meaning* tidak digunakan sama sekali di dalam puisi-puisi konvensional. *Keempat*, data-data yang sudah diinterpretasi tersebut, kemudian dibahas dan/atau dideskripsikan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hasil pembacaan terhadap buku puisi *Korpus Ovarium* karya Royyan Julian menunjukkan hadirnya simbol-simbol yang mengarah pada relasi antara alam, krisis ekologi, dan spiritualitas manusia. Pembahasan setiap subbab penelitian diawali dengan pemaknaan puisi melalui pembacaan *heuristik*, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan *hermeneutik* untuk memperoleh makna puisi yang dikehendaki, dengan melibatkan analisis terhadap bentuk-bentuk ketidaklangsungan ekspresi meliputi *displacing of*

meaning, distorting of meaning, dan creating of meaning. Hasil pembacaan yang dimaksud, secara berurutan, dipaparkan sebagai berikut.

Alam sebagai epifani yang suci

Bagi masyarakat Mollo, Timor Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur, alam serta berbagai entitas yang ada di dalamnya bukanlah sekadar anggota komunitas biotik-abiotik semata, lebih-lebih sekadar objek pemenuh kebutuhan hidup manusia. Hal tersebut dapat dilihat pada bait berikut ini.

Rahim Mollo
adalah naistala
adalah hutan terlarang
tempat leluhur disemayamkan,
jampi-jampi digaungkan,
batu-batu menggaritkan nama,
mulut gua membisikkan rahasia,
dan pohon-pohon niskala
menjulung ke angkasa

(Julian, 2022: 3)

Dalam bahasa setempat, *naistala* secara literal berarti *hutan terlarang*. Artinya, *naistala* bukanlah hutan yang bisa sembarangan ditebang atau dijarah semaunya. Frasa *rahim Mollo* pada bait di atas merupakan ketidaklangsungan ekspresi berupa *distorting of meaning*. Penggabungan kata *Rahim* yang merujuk pada organ vital perempuan berupa kandungan dengan kata *Mollo* yang mengacu pada nama sebuah daerah, mengimplikasikan sifat kontradiktif dan ambigu, sehingga membuat frasa tersebut *polyinterpretable*. Secara literal, *Mollo* merupakan nama sebuah wilayah di Timor Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur (NTT). Ketika penyair membentuk kata *Mollo* menjadi frasa *Rahim Mollo*, yang kemudian dilanjutkan dengan larik *adalah naistala/adalah hutan terlarang*, larik tersebut dapat ditafsir setidaknya ke dalam dua makna potensial: (1) Mollo

diasosiasikan dengan sosok perempuan sebab hanya perempuanlah yang memiliki *rahim* dan dengan demikian, alam dilihat sebagai entitas yang bersifat feminin (feminisasi alam), (2) *naistala* atau *hutan terlarang* disebut sebagai *rahim* sebab hutan adalah tempat menggantungkan penghidupan, persis seperti halnya bayi dalam kandungan seorang ibu. Kedua tafsir ini dapat dihubungkan satu terhadap yang lain. *Rahim* adalah bagian vital di dalam tubuh *perempuan* yang menjadi simbol kesuburan dan kesakralan. Melalui *rahim* seorang perempuan kehidupan bermula. Maka, ketika *hutan* diimajinasikan sebagai *rahim*, tafsir yang mungkin dari bentuk ketidaklangsungan ekspresi demikian ini adalah, *hutan* difungsikan secara vital dalam kehidupan masyarakat Mollo, sebab ia selainya *ovarium* bagi perempuan.

Feminisasi alam sebagaimana di atas, sejatinya tidak hanya bisa ditemukan di kepercayaan masyarakat Mollo. Pengimajinasian alam sebagai perempuan bahkan dapat ditemukan di berbagai artefak kebudayaan, khususnya masyarakat adat dan/atau masyarakat tradisional. Di dalam kosmologi Jawa, misalnya, terdapat ungkapan yang berbunyi *ibu bumi bapa angkasa*. Ungkapan ini menyimbolkan harmonisasi antara *jagad alit* dan *jagad ageng*, *jagat niskala* dan *jagat skala*, atau *dunia atas* dan *dunia bawah*.

Prakoso & Wilianto (2020) menyebutkan bahwa di dalam *Rig Veda*, bumi dan langit memang diyakini sebagai pasangan yang saling melengkapi. Keduanya merupakan simbol keharmonisan antara *jagad alit* dan *jagad ageng*, *dunia atas* dan *dunia bawah*. Demikian halnya *naistala* atau *hutan terlarang*. Secara lebih spesifik, relasi antara alam dan spiritualitas masyarakat Mollo juga dinarasikan pada larik ke-4 sampai dengan ke-9 bait ke-2 *Ritus Aborsi*, di mana hutan dipandang bukan sekadar tempat menggantungkan

penghidupan bagi masyarakat setempat. Namun, lebih dari itu, *naistala* juga diyakini sebagai tempat *leluhur disemayamkan, jampi-jampi digaungkan, batu-batu menggaritkan nama, mulut gua membisikkan rahasia, dan pohon-pohon niskala menju-lang ke angkasa.*

Jika larik *batu-batu menggaritkan nama* ditinjau menurut bentuk ketidaklangsungan ekspresi dalam semiotika puisi, larik tersebut dapat dikategorikan sebagai *distorting of meaning*. Batu yang secara literal sebenarnya merujuk pada benda keras dan padat (tetapi bukan logam), mengalami kerusakan makna ketika ia berkedudukan sebagai subjek yang *menggaritkan nama*. Dalam sebuah hubungan predikatif, *menggaritkan nama* membuat *batu* menjadi sebuah subjek alih-alih objek. Artinya, penyair menjadikan *batu-batu* menjadi agen aktif alih-alih pasif selainnya batu pada umumnya. Ia dengan demikian, dipersonifikasikan oleh penyair. Apakah implikasi makna dari pemersonifikasian *batu-batu* pada larik tersebut?

Mempersonifikasikan *batu-batu*, penyair sejatinya sedang menarasikan bagaimana masyarakat Mollo menyematkan derajat antropomorfis terhadap *batu-batu*, yang sejatinya adalah entitas abiotik. Dengan kata lain, *batu-batu* tersebut tidak hanya dilihat sebagai sebuah benda mati. Di dalam kepercayaan masyarakat Mollo, batu—sebagaimana pohon—dianggap sebagai entitas yang sakral. Batu diyakini sebagai perumpamaan laki-laki yang melahirkan marga-marga suku Mollo (masyarakat menyebutnya sebagai *fatukanaf* atau *batu nama*). Karena itu, penyair menulis *batu-batu menggaritkan nama*. Nama sendiri merupakan identitas yang melekat pada diri manusia. Melalui nama, manusia mengenali dan dikenali. Hal ini menunjukkan bahwa *batu-batu* pun memiliki kedudukan dan fungsi sentral di kehidupan mereka, terutama menyangkut

identitas mereka sebagai orang Mollo. Selain itu, batu juga dipandang sebagai simbol kekuatan dan tulang punggung. Jika tidak ada batu, alam diyakini akan lumpuh persis manusia yang tak disangga tulang-belulanginya. Dimensi spiritual yang disematkan pada batu juga dapat diamati pada bait ke-7 larik ke-7 sampai dengan larik ke-10. Pada larik tersebut, batu diyakini sebagai *aras para mambang tempat bersemayamnya para roh.*

Sejak itu
orang-orang asing
mengoresi *suf*,
menyapih tanah leluhur
dari bapa-mama,
menceraikan lembu
dari alang-alang,
serta mengusir roh
dari *pah nitu*
aras para mambang
di balik pohon dan batu

(Julian, 2022: 5)

Adapun frasa *pohon-pohon niskala* merupakan bentuk ketidaklangsungan ekspresi berupa *distorting of meaning*. Jika sebelumnya, *distorting of meaning* cenderung mengacu pada perusakan makna, kali ini makna frasa dibelokkan sedemikian rupa. *Niskala*, secara harfiah berarti mujarad atau tidak berwujud. *Pohon-pohon niskala*, dengan begitu, merupakan pohon yang tak memiliki wujud fisik. Ia lebih merupakan sebuah pohon mistis. Pohon yang tidak tampak keberadaannya, tetapi di saat yang sama, diyakini keberadaannya. Adakah pohon demikian?

Segala yang bersifat mistis, memang tidak untuk dicari kebenaran faktualnya. Sebab yang mistis atau yang mitologis, memang tidak difungsikan untuk menyampaikan hal yang demikian. Armstrong (2014) menjelaskan bahwa berbagai mitos yang sengaja diciptakan oleh manusia, sejatinya bukan untuk

dimaknai secara harfiah. Mitos merupakan cara masyarakat yang belum tersentuh sains dalam memahami dunia. Maka, mitos menyiratkan sebuah wawasan dunia yang berbeda dari wawasan dunia modern yang dibentuk oleh ilmu-ilmu alam. Sejalan dengan ini, Hardiman (2016) menjelaskan bahwa yang hendak disampaikan oleh mitologi bukanlah fakta historis, melainkan pemahaman manusia di masa silam atas eksistensinya. Hanya saja, pemahaman tersebut disampaikan dengan cara dan bentuk yang tidak memadai sehingga membutuhkan penafsiran dalam upaya menyingkap nilai di sebaliknya. Selain itu, mitos pun dapat disebut sebagai manifestasi dari upaya pencarian manusia atas entitas di luar dirinya yang mana pencarian tersebut digerakkan oleh kesadaran spiritualitas dalam diri mereka.

Pohon-pohon niskala menjulang ke angkasa itu, akhirnya mengimplikasikan arsir dengan berbagai kultus mistis terhadap pohon di sejumlah kebudayaan, misalnya, pohon beringin dalam mistisme Jawa yang kerap dianggap sebagai pohon keramat. Karakteristik fisik pohon beringin yang memiliki batang besar, daun rimbun, dan akar yang kokoh diyakini sebagai tempat bersemayamnya para roh (Pratama dkk., 2022). Karakteristik yang sama, secara terang dapat dilihat pada larik ke-3 sampai dengan larik ke-4 bait ke-4 *Ritus Aborsi* sebagai berikut.

Maka perempuan itu menjerit
ketika pokok-pokok dibabat
dan pohon-pohon gaib
melepaskan arwah para pitarah
yang bersembunyi di balik daun-daun

(Julian, 2022: 4)

Larik ke-3 sampai dengan ke-4 bait di atas menarasikan bahwa pohon dipandang sebagai sesuatu yang gaib, yang *niskala*, sebab di balik daun-daun

pohon tersebut, *arwah para pitarah* atau nenek moyang masyarakat Mollo diyakini bersemayam. Kultus sakral terhadap pohon nyaris selalu dapat ditemui di berbagai agama dan budaya: mulai Budha dengan *Pohon Bodhi*, Islam dengan *Pohon Sidrah*, hingga Nasrani dengan *Pohon Pengetahuan yang Baik dan yang Buruk*. Di kepercayaan Hindhu, *Pohon Hayat (the tree of life)* atau dikenal juga dengan *Kalpataru*, bahkan, digambarkan sebagai pohon yang akarnya menjangkar ke bumi, sementara cabang-cabangnya menjulang menggapai bintang-bintang (Smith, 2001). *Kalpataru* atau *Pohon Hayat* barangkali tak berwujud secara fisik. Namun, *Kalpataru* merupakan simbol keterhubungan antara dunia atas dan dunia bawah, *jagad alit* dan *jagad ageng*, *jagad skala* dan *jagad niskala*. Sejalan dengan hal tersebut, Wulandari (2015) pun menjelaskan bahwa *kalpataru*, merupakan simbolisasi dari konsep *Tribuana/Triloka*, yaitu sebuah konsep keseimbangan antara tiga alam, yang meliputi alam atas (*sakala*), alam tengah (*sakala niskala*), dan alam bawah (*niskala*).

Jika penjelasan di atas dihubungkan dengan pembacaan kita, *pohon-pohon niskala* yang dinarasikan dalam larik *pohon-pohon niskala menjulang ke angkasa* memiliki karakteristik yang relatif identik dengan *pohon hayat* atau *Kalpataru*, sekalipun keduanya berada dalam konteks kebudayaan yang berbeda. Sebab, pada dasarnya, berbagai mistifikasi terhadap entitas alam—tak terkecuali mistifikasi terhadap jenis pohon tertentu—sama-sama warisan dari budaya animisme dan dinamisme. Keterhubungan antara alam dan spiritual terutama dalam wujud mistifikasi pohon, juga dapat diamati pada bait berikut ini.

Di mulut lopo,
rumah kami nan teduh,
Nona Anastasia Bulan
memintal dan menenun

cinta yang getas
di kayu ampupu,
dalam kesunyian abadi.

Dan malam itu
di antara tidur dan tugur
Bapa Yapson Ola
mendengar gaung
yang merambat
dari loteng ume bubu.

Lelaki itu tahu
Uis Maka', dewi kami
yang bersemayam
di seikat jagung
memanggil-manggil
hasil panen
yang tak pernah dituai

*Mari bergabung bersama kami
yang telah menunggumu di sini*

Seruan itu hanya dijawab
oleh kesenyapan panjang.

(Julian, 2022: 7-8)

Lopo dan *Ume Bubu*, secara mimesis, merujuk pada nama dua bangunan adat Mollo yang berfungsi sebagai rumah sekaligus lumbung pangan. *Umu kbubu* disebut juga dengan "rumah bulat" karena mengacu pada asal katanya dalam bahasa Dawan, yaitu *Ume* yang berarti 'rumah' dan *Kbubu* yang artinya 'bulat'. Sementara itu, *Lopo* bangunan berbentuk bulat, dengan tiang berjumlah empat yang berfungsi sebagai lumbung (Dima & Amabi, 2023).

Sehubungan dengan fungsi dan kedudukan dua bangunan adat Mollo tersebut, selain sebagai tempat tinggal, *Ume Kbubu* juga mempunyai makna yang sakral dan diyakini mengandung nilai-nilai tertentu, yang berfungsi sebagai pedoman hidup masyarakat baik dalam lingkup personal maupun kolektif (Pelang, et al 2024). Demikian halnya dengan *Lopo*. Dalam kepercayaan masyarakat Mollo, misalnya, kedua bangunan

ini dianggap sebagai pasangan yang senantiasa ada dalam sebuah perkampungan adat mereka. *Ume Kbubu* dianggap merupakan simbol perempuan, sedangkan *Lopo* sebagai simbol bagi laki-laki (Dima & Amabi, 2023).

Baik arsitektur *Lopo* maupun *Ume Bubu*, dijalin dengan memanfaatkan material alam di Mollo. Keduanya disusun oleh beratus-ratus kayu ampupu berukuran kecil, yang dilengkungkan dari atas ke bawah sehingga membuat bagian atapnya mengerucut menyerupai sarang lebah. Kerangka tersebut ditutup dengan alang-alang, lontar, atau jerami. Di tengah bangunan tersebut, tampak menjulang pilar kayu ampupu. Pilar kayu ampupu sendiri sejatinya adalah representasi fisik dari sesembahan tertinggi orang Mollo, yang mereka sebut sebagai *Uis Neno*.

Pada dua bait setelahnya, terdapat tiga bentuk ketidaklangsungan ekspresi yang sekaligus mengindeks ekospiritualitas masyarakat Mollo, yaitu: (1) *gaung*, (2) *loteng*, dan (3) *ume bubu*. *Gaung* merupakan bentuk *displacing of meaning* yang dapat ditafsirkan sebagai "wahyu" atau "firman". Apakah hubungan asosiatif antara "wahyu" atau "firman" dengan kata *gaung*? Pertanyaan ini dapat terjawab dengan merujuk pada apa yang dijelaskan oleh Hazleton (2019) dalam risalah-biografinya tentang Nabi Muhammad, di sana, ia mendekripsikan bahwa dalam skema penurunan wahyu kenabian, pada mulanya, tak ada kata-kata. Ketika diturunkan, firman bukanlah kata-kata yang bersifat fisik. Hazleton (2019) juga menjelaskan bahwa kata-kata tersebut lebih kepada sesuatu yang dirasakan ketimbang didengar. *Gaung*, dengan demikian, bahkan mencakup keduanya. Ia tidak hanya didengar, tetapi sekaligus juga terasa.

Hal yang selaras juga dijelaskan oleh Hamid (2022). Menurut penjelasan, skema penurunan wahyu (dalam hal ini yaitu Qur'an) ada kalanya disampaikan

dengan suara seperti lonceng yang gemerincing. Dengan kata lain, firman tersebut tak selalu diturunkan dalam wujud verbal, tetapi terkadang hanya berupa dentang genta. Demikian halnya dengan *gaung* yang merambat di pendengaran *Bapa Yapson Ola*, ia hanyalah sebuah bunyi yang merambat hingga ke pendengarannya, sebelum kemudian diterjemahkan.

Selanjutnya, adalah kata *loteng*. Kata ini berelasi dengan *Ume Bubu*. *Loteng* adalah sebuah ketidaklangsungan eksresi berupa *displacing of meaning* atau perubahan makna. *Loteng* adalah bagian dari struktur bangunan rumah yang berada di atas. Secara literal, *loteng* merujuk pada bagian langit-langit suatu rumah. Oleh sebab itu, *Ume Bubu* merupakan lokus sakral bagi masyarakat setempat, maka sebagai *displacing of meaning*, *loteng* dapat tafsirkan sebagai kata yang secara alegoris merujuk kepada *aras*, sebab *aras* digambarkan sebagai singgasana yang dipikul para malaikat tempat Tuhan bertakhta.

Aras, berada di atas, di langit, sebagaimana *loteng* yang tak lain adalah langit-langit rumah. Firman nonverbal berwujud *gaung* itu merambat dari *aras*, dari *loteng Ume Bubu*. *Gaung* itu adalah firman yang diartikulasikan oleh *Uis Maka'*. *Uis Maka'* sendiri merupakan nama yang merujuk pada Dewi Boga yang diyakini bersemayam diseikat jagung. *Gaung*, firman nonverbal itu lalu didengar dan diartikulasikan oleh *Bapa Yapson Ola* sebagai suara *Uis Maka'* yang memanggil-manggil hasil panen yang tak pernah dituai di antara tidur dan tugurnya. Penafsiran semakin utuh jika kita kembalikan pada bagian subjek *Bapa Yapson Ola* yang mendengar firman (*gaung*) tersebut dalam kondisi antara tidur dan tugur.

Kata *tidur* dan *tugur* adalah bentuk ketidaklangsungan ekspresi berupa *displacing of meaning*. Keadaan ini dapat

dipadankan sebagai keadaan yang digambarkan oleh Mohamad (2018) sebagai *liyep layap ing aluyut* dalam ungkapan Jawa. *Tidur* dan *tugur*, artinya adalah keadaan seseorang berada pada situasi setengah tidur sekaligus setengah terjaga. Keadaan kebenaran membuka diri bagaikan tersingkap dari cadar; keadaan kesadaran tak bertanya dan menampik diri, dan manusia dan kematian tak saling menggugat; keadaan seseorang ketika mengalami kondisi *trans*.

Hubungan antara alam dan spiritualitas manusia juga dinarasikan dalam bait berikut.

Di malam hari,
bapa menerabas batas,
memungut ubi dan sayur di kebun
tanpa doa syukur
kepada *Fut Ane*
yang meniupkan sukma
ke daging tanaman kam

(Julian, 2022: 6)

Dimensi spiritual yang disematkan pada alam pada kutipan di atas, tampak pada larik yang berbunyi *bapa menerabas batas/memungut ubi dan sayur di kebun/tanpa doa syukur/kepada Fut Ane/ yang meniupkan sukma/ke daging tanaman kami*. Larik tersebut memberi celah tafsir bahwa dalam mengawali aktivitas berkebun (dalam hal ini adalah memungut hasil kebun berupa "ubi" dan "sayur"), mengucapkan doa syukur adalah sebuah ritus yang harus dijalankan.

Kata *batas* pada larik *bapa menerabas batas* di sana, mengalami proses *displacing of meaning* sehingga dapat ditafsirkan sebagai pengganti dari *norma* atau *konvensi sosial*. Kata *batas* di sana sekaligus mengafirmasi bahwa *menerabas* atau *melanggar* tradisi merupakan tindakan yang tidak dibenarkan dalam keyakinan mereka. Sementara itu, *Fut Ane* adalah nama yang merujuk pada Dewa Padi, sebagaimana masyarakat

petani di seluruh perdesaan Jawa mengenal figur mistik kesuburan, yakni Dewi Sri. Bagi masyarakat adat yang menjangkarkan spiritualitas mereka pada alam sebagai epifani dari Yang Suci, segala aktivitas yang melibatkan alam di dalamnya, juga dianggap sebagai aktivitas yang sakral yang menuntut kepatuhan terhadap norma atau ajaran yang berlaku. Bahkan, bila pun aktivitas tersebut, terlihat begitu lumrah seperti *memungut ubi dan sayur di kebun*.

Relasi spiritual antara alam dan manusia, juga dinarasikan pada larik yang berbunyi: *yang meniupkan sukma/ke daging tanaman kami. Tanaman* secara literal tentu saja merujuk pada tumbuhan yang ditanam seperti sayur atau buah-buahan. Akan tetapi, pada larik tersebut, kita melihat bagaimana lagi-lagi, penyair menggunakan bentuk ketidaklangsungan ekspresi berupa *displacing of meaning*. Kata *daging* dan *sukma* memberikan gambaran bahwa *tanaman* seakan-akan seperti manusia, yang mempunyai raga dan jiwa, tubuh dan ruh. Artinya, *tanaman* penghasil pangan juga diyakini masyarakat Mollo lebih dari sekadar sumber pemenuh kebutuhan jasadi mereka, melainkan, sebagaimana manusia yang mempunyai *daging* dan *sukma*, *tubuh* dan *ruh*, tanaman pun merupakan bagian daripada kosmos yang wajib untuk diperlakukan sebaik mungkin. Oleh sebab itu, dalam menanam ataupun memungut, mereka pun harus diperlakukan secara terhormat.

Dampak krisis ekologi terhadap spiritualitas masyarakat Mollo

Pembahasan sebelumnya telah menunjukkan bahwa masyarakat Mollo memandang dan mendudukkan alam melampaui keprofanannya. Singkatnya, alam serta berbagai entitasnya, kerap kali dipandang dan/atau diyakini sebagai epifani dari Yang Sakral. Bahwa hutan dan

pohon-pohonnya, batu-batu, bahkan tanaman-tanaman sumber pangan lokal, masing-masing menjadi lokus-lokus sakral, ruang bersemayamnya entitas tak kasat mata yang mereka yakini keberadaannya. Spiritualitas masyarakat Mollo yang berbasis pada alam, menaikkan derajat relasi alam dan manusia sebagai produsen dan konsumen, “yang dimakan” dan “yang memakan”, sekaligus menepis relasi yang bersifat antroposentris bahwa manusia adalah *axis mundi*.

Oleh sebab itu, ketika paradigma pembangunan yang antroposentris dengan berbagai proyek pembangunan yang destruktif semisal proyek tambang batu marmer dioperasikan pada awal milenium kedua. Hal tersebut tidak saja menimbulkan degradasi kualitas dan kuantitas sumber daya alam di Mollo, sehingga melahirkan disequilibrium relasi harmonis yang sudah terbangun. Lebih dari itu, berbagai problematika lingkungan juga mengancam tidak saja alam sebagai sumber penyedia pangan, tetapi juga mengancam kehidupan spiritual-kultural mereka. Hal tersebut dapat diamati pada bait berikut.

Orang-orang asing itu berkata,
“Saudaramu,
wahai Amanatun,
oh, Amanuban,
adalah puan mandul
yang tak kuasa
menetaskan nyawa.”

“Jiwa moyangmu,” isak Mollo,
“takkan terpatri di batang jati
mahoni, dan gemilina
yang ditanam untuk diperdagangkan.”

(Julian, 2022: 4)

Menurut kepercayaan masyarakat Mollo, selain batu, pohon adalah tempat berdiamnya arwah para *pitarah*. Secara literal, *pitarah* berarti ‘nenek moyang atau leluhur’. Roh para leluhur yang telah

tiada itu, diyakini bersemayam di balik pohon dan batu-batu. Dalam kaitannya dengan krisis ekologi yang disebabkan oleh okupasi *hutan ulayat* (hutan adat), penebangan pohon-pohon untuk digantikan dengan pohon-pohon yang lebih bernilai jual, akhirnya menimbulkan kesedihan tersendiri bagi masyarakat Mollo.

Pada bait yang dikutip di atas, kata *isak* adalah kata yang digunakan penyair untuk mengekspresikan atau mengindeks kesedihan tersebut. Menariknya, penyair menyandingkan kata *isak* dengan *Mollo*, sehingga menjadi sebuah ketidaklangsungan ekspresi berupa *distorting of meaning*. *Isak Mollo* mengimplikasikan sebuah kontradiksi, ambiguitas, dan ironi. *Isak* tersebut bukanlah tangis-sedih seorang manusia, melainkan *Mollo*, sebuah lanskap geografis; nama yang merujuk pada salah satu wilayah di Timor Tengah Selatan, Nusa Tenggara Timur (NTT). Akan tetapi, apakah yang menyebabkan *Mollo* terisak sedih?

Oleh karena itu, masyarakat adat jamak mengimajinasikan alam laiknya manusia—khususnya perempuan—maka alam pun, dengan demikian, juga dianggap memiliki perasaan sebagai-mana manusia itu sendiri. Alam, seperti halnya manusia, juga bisa menangis dan tertawa. Kesedihan yang diindeks oleh kata *isak* tersebut, rupanya lahir dari dan menyangkut imajinasi kolektif yang mereka yakini, yakni pohon-pohon sebagai aras para arwah. Ketika pohon-pohon seperti *batang jati, mahoni, dan gemilina ditanam*; pohon-pohon yang ditanam hanya untuk diperdagangkan atau dimistar nilainya berdasar pada kalkulasi rugi dan laba, maka *jiwa moyang* orang Mollo diyakini tidak lagi memiliki tempat bernaung. Mereka kehilangan aras yang selama ini menjadi tempat mereka bersemayam.

Kata *hanya* yang secara harfiah berarti “tidak lebih dari-“ pada larik

ditanam hanya untuk diperdagangkan, menciptakan makna (*creating of meaning*) yang ironis. Dalam paradigma modernitas yang antroposentris, alam ternyata benar-benar hanya dipandang melalui kacamata materialistis sebagai pemenuh hasrat dan kebutuhan manusia. Pohon yang ditanam dalam siklus industrialisasi, hanya ditanam untuk kemudian ditebang kembali. Demikian siklus berlangsung terus-menerus. Hal tersebut tentu saja bertentangan dengan keyakinan masyarakat Mollo yang melihat alam sebagai epifani dari “yang sakral” atau “yang suci” sehingga alam pun juga dianggap suci. Kesedihan, secara lebih spesifik dinarasikan pada bait setelahnya.

Maka perempuan itu menjerit
ketika pokok-pokok dibabat
dan pohon-pohon gaib
melepaskan arwah para pitarah
yang bersembunyi di balik daun-daun.

(Julian, 2022: 4)

“Jerit”, sebagaimana “isak” adalah kata yang berasosiasi dengan “kesedihan” yang mendalam. Hanya saja, kesedihan yang diluapkan dengan jeritan menciptakan sebuah makna (*creating of meaning*) kesedihan yang cenderung eksplosif. Jerit-kesedihan tersebut adalah jerit-kesedihan yang diluapkan oleh subjek lirik *perempuan itu*. Akan tetapi, subjek lirik *perempuan* tersebut, menariknya, dapat dibaca melalui dua model ketidaklangsungan ekspresi. *Pertama*, jika *perempuan itu* difungsikan sebagai *displacing of meaning*, ia merujuk pada Mollo, sebab pada bagian sebelumnya disebut: “*Saudaramu, wahai Amanatun, oh, Amanuban, adalah puan mandul yang tak kuasa menetaskan nyawa.*” Amanatun dan Amanuban, adalah dua dari tiga wilayah Batu Tungku, bersama-sama dengan Mollo sebagai yang ketiga. Ketiga wilayah ini, dalam keyakinan masyarakat

Mollo, dianggap bersaudara, Mollo diimajinasikan sebagai bungsu perempuan dari keduanya (Amanatun dan Amanuban). Kedua, jika *perempuan itu* dibaca sebagai *distorting of meaning*, frasa tersebut mengandung ambiguitas, sehingga ia pun dapat ditafsir sebagai “para perempuan Mollo” itu sendiri. Oleh karena itu, isak dan jerit kesedihan tersebut berada di dua irisan subjek sekaligus, yakni Mollo dan perempuan yang tinggal di sana. Apapun itu, kedua tafsir tersebut dapat digunakan bersamaan sebab keduanya diikat oleh konteks perasaan yang sama, yaitu *kesedihan*.

Jika hasil pembacaan *hermeneutik* di atas dihubungkan dengan wacana ekofeminisme, perempuan dan alam sejatinya memang memiliki hubungan yang bersifat primordial. Dalam kosmologi di sejumlah kebudayaan, figur yang berkuasa atas alam dan kesuburan identik dengan sosok “dewi” ketimbang “dewa”. Figur-figur mitikal seperti *Dewi Sri* (Dewi Padi), *Gaia* (Dewi Bumi), atau *Terra Mater* (simbolisasi bumi dalam bentuk Bunda Agung) adalah sejumlah contohnya. Alam, dengan demikian, adalah visualisasi prinsip feminin. Di sisi yang sama, alam diasuh oleh feminin untuk menghasilkan kehidupan dan sumber penghasil pangan.

Di dalam kosmologi India, Shiva (1988) bahkan menguraikan bahwa alam tercipta dari sinergitas prinsip *feminin* dan *maskulin*. Dalam hal ini, prinsip feminin diwakili oleh *Prakriti* (manifestasi dari *Shakti*, energi primordial yang merupakan substansi segala sesuatu dan meliputi segala sesuatu), yakni energi kreatif-produktif dari kosmos. Sementara itu, prinsip *maskulin* diwakili oleh *Purusha*. Kosmologi ini mengisyaratkan bahwa *alam* dan *manusia* sebagai visualisasi prinsip *feminin* dan *maskulin* (*Prakriti-Purusha*) merupakan dualitas dalam kesatuan, bukan dikotomi yang saling mendominasi satu terhadap yang

lain. Namun, dewasa ini, paradigma modernitas telah menggeser relasi antara *feminin* dan *maskulin* yang koeksisten bahkan proeksisten tersebut. Pergeseran dari *Prakriti* ke 'sumber daya alam' dan dari *Mater* ke 'materi', sering dianggap sebagai pergeseran progresif dari alam bertudung takhayul ke jagat cerah rasionalitas ilmu pengetahuan. Akan tetapi, pergeseran ini sejatinya juga cenderung regresif jika bukan malah bentuk dari tindak kekerasan.

Sampai titik ini, larik *perempuan itu menjerit/ketika pokok-pokok dibabat/dan pohon-pohon gaib/melepaskan arwah para pitarah/yang bersembunyi di balik daun-daun* menjadi lebih gamblang tafsirnya. Bagi kaum perempuan, yang dalam menopang kehidupan didasarkan pada produktivitas alam, kematian *Prakriti* (baca: alam) secara bersamaan juga merupakan awal dari marginalisasi, devaluasi, pemindahan, dan dispensabilitas akhir mereka. Menurut Shiva (1988), krisis ekologi pada akhirnya adalah kematian prinsip *feminin*, baik secara simbolis maupun dalam konteks lainnya. Dengan demikian, kerusakan alam juga dapat ditafsirkan sebagai tercerainya hubungan antara *Prakriti* dan *Purusha*, antara manusia dengan alam secara spiritual. Inilah sumber utama isak dan jerit kesedihan si *perempuan itu*, yang menjangkarkan maknanya pada Mollo di satu sisi, dan perempuan Mollo di saat yang sama. Ketika alam mengalami luka, rasa sakitnya juga dirasakan oleh kaum perempuan sebab keduanya saling terhubung.

Tetapi tangis perempuan itu
lesap di jangat bentala
ketika dahan-dahan kasuari
menampah sinar
dan menggigikan benih bapa
yang takkan pernah merayakan
hari kelahiran.

(Julian, 2022: 4)

Pada bait di atas, dinarasikan bahwa tangis perempuan itu (Mollo) hanya *lesap di jangat bentala*. Secara literal, *lesap* berarti *hilang tanpa jejak*, sedangkan *bentala* adalah kata arkais untuk menyebut bumi. *Bentala*, bisa juga merujuk kepada tanah. *Tangis* di sini, tak seperti bagian sebelumnya, merupakan *distorting of meaning* yang sekurang-kurangnya, memiliki dua irisan makna: (1) *tangis* mengimplikasikan visualisasi kesedihan Mollo—yang dimajinasikan sebagai perempuan; dan (2) *tangis*, jika dihubungkan dengan larik sesudahnya (*lesap di jangat bentala ketika dahan-dahan kasuari menampah sinar dan menggigilkan benih bapa yang takkan pernah merayakan hari kelahiran*), mengimplikasikan sebuah situasi krisis. Pada makna yang kedua ini, *tangis* sekaligus juga menjadi *displacing of meaning* untuk air. Dengan kata lain, *tangis* yang *lesap di jangat bentala* dapat dibaca sebagai visualisasi dari situasi krisis air yang terjadi di Mollo.

Hutan dan batu merupakan tandon air yang disediakan alam secara alamiah bagi kehidupan masyarakat Mollo. Oleh sebab itu, ketika keduanya diokupasi oleh megaprojek industrialisasi, ketersediaan air pun turut terancam. Kata *sinar* pada larik *ketika dahan-dahan kasuari menampah sinar* juga dapat ditafsir sebagai representasi krisis iklim, sebab *sinar* dapat dibaca sebagai *distorting of meaning*. *Dahan-dahan kasuari* yang biasanya menampah hujan kini hanya menampah *sinar*. *Sinar*, dapat diasosiasikan sebagai kekeringan. Dalam konteks krisis ekologi, *sinar* yang juga bersinonim dengan *cahaya*, dapat juga dimaknai sebagai *displacing of meaning* yang mengarah pada *peradaban* atau *modernitas*. *Modernitas* adalah masa pencerahan dari zaman yang masih berkemul hal-hal takhayul, di mana rasionalitas menjadi ukuran bagi sebuah kebenarannya. Namun, *modernisasi* itulah yang pada

akhirnya kerap menjadi akar masalah dari munculnya berbagai kerusakan lingkungan di Mollo.

Secara sintaksis, larik *ketika dahan-dahan kasuari menampah sinar dan menggigilkan benih bapa yang takkan pernah merayakan hari kelahiran* berkedudukan sebagai keterangan bagi *tangis perempuan itu yang lesap di jangat bentala*. Oleh sebab itu, fungsi keterangan tersebut akhirnya mengimplikasikan hubungan koherensial dengan *tangis perempuan itu yang lesap di jangat bentala*. *Kasuari* adalah nama yang merujuk pada spesies tumbuhan cemara. Di Mollo, pohon *Kasuari* ini ditanam secara masif melalui berbagai proyek pemerintah, khususnya, dinas kehutanan. Meski memiliki banyak kegunaan, cemara gunung itu tampaknya berdampak kurang baik bagi tumbuh-kembang spesies tanaman lain di sekelilingnya. Melalui kanopinya, *Kasuari menampah sinar* yang dibutuhkan benih-benih di sekitarnya untuk dapat tumbuh dan berkembang. Ia, *menggigilkan benih bapa* dan membuatnya *tidak pernah merayakan hari kelahiran*.

Pada larik *menggigilkan benih bapa yang takkan pernah merayakan kelahiran* kita juga melihat adanya ketidaklangsungan ekspresi, yaitu *Bapa* adalah bentuk *displacing of meaning* dari *langit* (ingat ungkapan *ibu bumi bapa angkasa*). Dengan demikian, frasa *benih bapa* dapat ditafsirkan sebagai hujan yang membuahi *rahim Mollo*. Namun, di dalam *rahim* itu, *benih bapa* hanya *menggigil*, sebab kerusakan lingkungan telah membuat *hari kelahiran* takkan pernah dirayakan. Dalam hubungannya dengan spiritualitas masyarakat Mollo, fenomena tersebut dapat dibaca sebagai retaknya hubungan mitis antara bumi dan langit, juga manusia. Bumi yang mandul dan tak menuntaskan apa-apa adalah sebuah simbol ketidaksempurnaan. Hal ini dapat dihubungkan dengan kultus figur mitikal dalam kepercayaan Yunani Kuno.

Demeter atau Ibu Bumi merupakan simbolisasi dari kenon erotisan sekaligus kesuburan (Ackerman, 2019: 44). Demeter, menurutnya, adalah keliaran yang telah dijinakkan, simbol istri yang sempurna, yang disiangi dan difungsikan supaya menghasilkan panen.

Secara lebih spesifik, tercerainya relasi tersebut juga dinarasikan pada bait berikut.

Sejak itu
orang-orang asing
menggoresi suf,
menyapih tanah leluhur
dari bapa-mama,
menceraikan lembu
dari alang-alang,
serta mengusir roh
dari pah nitu
aras para mamban
di balik pohon dan batu

(Julian, 2022: 5)

Pada bait berikut, ancaman krisis ekologi yang juga berimplikasi pada kehidupan spiritual masyarakat Mollo juga dinarasikan oleh penyair melalui absennya berbagai aktivitas pertanian.

Lalu, di bawah tiang Uis Pah,
di pilar sang Ibu Pertiwi,
Bapa Yapson berlutut dan meratap:
Tak ada *onen fini*, sembahyang bibit
tak ada *ako pao hoe*, doa tanam
tak ada *seki pena*, petik jagung
tak ada *nun ane*, tuai padi.

(Julian, 2022: 8)

Bagi masyarakat Mollo, mengolah tanah seperti kegiatan berkebun dan bertani, serta berbagai kegiatan produksi pertanian yang terlibat di dalamnya, lebih dari sekadar fenomena biologis. Berkebun atau bertani juga menyangkut relasi sosiospiritual yang menjalin relasi antara manusia dengan Tuhan yang memanasifestasikan diri-Nya pada ber-

bagai entitas alam tersebut, seperti tanah sebagai lahan bercocok tanam. Aktivitas pertanian dipandang bukan hanya sebuah aktivitas yang profan tetapi sekaligus memiliki sisi yang sakral.

Di bawah riwayat sakralisasi yang demikian inilah, aktivitas-aktivitas pertanian seperti *onen fini* (sembahyang bibit), *ako pao hoe* (doa tanam), *seki pena* (petik jagung), atau *nun ane* (tuai padi) menjadi serupa ritus religius sehingga harus dilaksanakan dengan penuh ketakziman. Tak ayal, jika pangan pun menjadi lokus sakral orang Mollo percaya, di dalamnya bersemayam roh atau dewa-dewi penjaga. Sejalan dengan hal ini, Goldstein (dalam Shahani, 2018:36) mengatakan bahwa makanan adalah jejak material dari interaksi biologis, ekologis, sosial, dan simbolis yang menghubungkan antara pemakan dan yang dimakan, serta segenap makrokosmos yang mengelilinginya.

Pada bait di atas, penyair juga menarasikan adanya sebuah *chaos*. *Chaos* itu dapat dilihat pada larik *Tak ada onen fini, sembahyang bibit/ tak ada ako pao hoe, doa tanam/ tak ada seki pena, petik jagung/tak ada nun ane, tuai padi*. Absennya aktivitas-aktivitas tersebut menjadi faktor yang menimbulkan *chaos* sebagaimana disebut. Berbagai aktivitas produksi pertanian tidak hanya sebetulnya kerja fisik untuk menghidupi kepul dapur, melainkan juga semacam ritus religio-kultural yang menghidupi keimanan masyarakat Mollo. Segala bentuk aktivitas tersebut adalah jaringan konektivitas yang menjembatani antara manusia, alam, dengan Tuhannya.

Jika kita tarik lebih jauh lagi, aktivitas-aktivitas produksi yang sekaligus menjadi ritus religius tersebut juga menjadi identitas kolektif masyarakat pelakunya. Sebab, di dalam konsep agama lokal, aktivitas-aktivitas tersebut tak sekadar ritus ibadat, melainkan juga 'identitas' yang menandai antara satu

kelompok dengan kelompok yang lain. Oleh sebab itu, ketika aktivitas-aktivitas tersebut absen dari kehidupan mereka, hal tersebut juga berpotensi membuat mereka mengalami disorientasi narasi mengenai siapa jati diri mereka di dalam kosmos. Secara lebih dramatis, *chaos* tersebut dipertegas pada bait berikut ini.

Dada Bapa Yapson nyeri
oleh pertikaian warga
dan orang-orang asing
yang kembali berdenging
di telinganya:

“Kapan kami setuju
taruh tanah adat pada negara?
Kami punya yang mana?”

(Julian, 2022: 8)

Pada bait sebelumnya, kepiluan Bapa Yapson yang meratap di bawah tiang *Uis Pah*—representasi fisik dari entitas tertinggi—sebab absennya berbagai aktivitas produksi tersebut, dinarasikan semakin menuju ke titik kulminasi pada bait tersebut. Subjek merasa *nyeri oleh pertikaian warga dan orang-orang asing yang kembali berdenging di telinganya*. Pertikaian yang melibatkan antara warga dan orang-orang asing ini ditengarai oleh dominasi yang dilakukan oleh negara terhadap alam Mollo. Alhasil, resistensi pun pecah (*Kapan kami setuju taruh tanah adat pada negara? Kami punya yang mana?*). Dominasi tersebut secara tegas juga dinarasikan pada bait berikut.

Bangsa-bangsa asing
datang dan pergi
menebas dan menjejakkan ranggas
di pucuk kekayaan kami,
hau meni dan *heu one*,
pokok cendana dan pohon madu
yang telah memberi wangi dan legi

(Julian, 2022: 9)

Bait di atas menarasikan bahwa *bangsa-bangsa asing datang dan pergi menebas dan menjejakkan ranggas di pucuk kekayaan kami*. Bangsa-bangsa asing pada bait tersebut merujuk pada kelompok yang bukan bagian dari orang Mollo. Hal itu ditandai dengan adanya pronomina *kami* yang salah di antara fungsinya adalah untuk menandai orang yang berbicara atau menulis atas nama kelompok. Mereka juga dinarasikan *datang dan pergi menebas dan menjejakkan ranggas di pucuk kekayaan kami*. Artinya, mereka datang dan pergi berulang kali, mengeksploitasi habis-habisan kekayaan Mollo. Terutama, *pokok cendana dan pohon madu yang telah memberi mereka wangi dan legi*.

Frasa *yang telah memberi kami wangi dan legi*, secara simbolis dapat dibaca sebagai *displacing of meaning*. Ungkapan tersebut memetaforkan *pohon cendana* dan *pohon madu* layaknya Tuhan yang Maha Memberi Kenikmatan. Artinya, kedua jenis pohon tersebut, secara simbolis merupakan representasi fisik dari Yang Sakral. Tidakkah ungkapan *yang telah memberi kami wangi dan legi* identik dengan ungkapan untuk mensifati keagungan Ilahi, semisal Yang Maha Memberi Rezeki?

Oleh sebab itu, beberapa jenis pohon seperti *pohon cendana* dan *pohon madu* yang berkedudukan vital di jagat spiritual dan kebudayaan Mollo itu perlahan punah diganti oleh berbagai jenis pohon yang lebih memenuhi komoditas global, hilangnya jenis-jenis pohon tersebut berakibat fatal bagi masyarakat. Selain secara ekonomis, secara geografis hutan juga berfungsi sebagai tandon air. Musnahnya pohon-pohon penjaga ketersediaan air berpotensi menimbulkan konsekuensi merugikan bagi keberlangsungan hidup masyarakat.

Adapun terkait *pohon cendana* dan *pohon madu*, kedua jenis pohon tersebut merupakan komoditas hutan di Mollo.

Cendana adalah bahan baku produksi minyak wangi sedangkan *pohon madu* merujuk pada pohon tempat koloni lebah madu membangun sarangnya. Di mata masyarakat Mollo, alam lebih dari sekadar komoditas penopang kebutuhan ekonomis dan biologis. Tak ayal, lebah penghasil madu juga dipandang sebagai bukan sebatas serangga penghasil cairan manis yang mereka konsumsi, tetapi juga menjadi figur mistis tersendiri. Masyarakat Mollo memiliki nama khusus untuk menyebut lebah-lebah madu, yakni *fetonay*. *Fetonay* secara harfiah berarti 'perempuan agung'.

Penyebutan lebah madu dengan nama khusus yang berarti 'perempuan agung' tersebut mengisyaratkan bahwa masyarakat Mollo menyematkan derajat antropomorfis terhadap serangga pemaakan nektar. Artinya, lebah dari sekadar serangga yang menghasilkan cairan manis untuk mereka tuai dan nikmati. Penyematan derajat antropomorfis tersebut juga berarti sebuah bentuk penghormatan kepada entitas yang bukan manusia. Hal-hal semacam ini lazim ditemui dalam berbagai praktik ekospiritual, yaitu alam dipandang sebagai epifani bagi Ilahi. Oleh sebab itu, dalam menjalankan aktivitas memanen madu, masyarakat Mollo melakukannya lebih dari sekadar aktivitas profan, melainkan juga ritus sakral yang erat dengan spiritualisme mereka. Hal ini dapat dilihat pada bait berikut.

Fetonay mu'ko nena saen aumat ho bale esi
Fetonay mu'ko nena mofon aumat ho bale esi
Fetonay mu'ko nena aknaben aumat ho bale esi.
 "O, Perempuan Agung
 dari tempat penjuru mata angin, datanglah
 karena di sinilah kediamanmu,"
 gumam Odham Oematan,
 sang penguasa hutan
 dalam kesunyian *nabeku one*.

(Julian, 2022: 9)

Salah satu ciri khas masyarakat kosmosentris yang kerap mengasosiasikan spiritualisme mereka dengan berbagai entitas alam ialah menjadikan aktivitas produksi sebagai ritus religius. Artinya, aktivitas-aktivitas produksi pangan tidak terkecuali adalah ritus panen madu yang terdapat di Mollo. Dalam ritus panen madu, aktivitas panen dipimpin oleh seorang penguasa hutan, sebagaimana disebut pada bait di atas, yakni *Odham Oematan*. Dalam rangka memanggil lebah madu atau *fetonay*—perempuan agung mereka—penguasa hutan akan melantunkan mantra atau himne pemanggil. Himne pemanggil *fetonay* tersebut berbunyi: *fetonay mu'ko nena saen at ho bale esi/ Fetonay mu'ko nena mofon aumat ho bale esi/ Fetonay mu'ko nena aknaben aumat ho bale esi*.

Pada bagian tersebut, kita melihat bagaimana penyair secara menarik menampilkan larik-larik mantra atau himne pemanggil *fetonay* dengan bahasa lokal Mollo secara tekstual, alih-alih mengalihaksarakan ke dalam bahasa Indonesia. Bentuk ekspresi demikian ini, dapat dikategorikan sebagai *creating of meaning*. Dengan menampilkan himne tersebut sebagai sebuah bait tersendiri, serta tanpa disertai dengan transkripnya, penyair menciptakan sebuah sentuhan esoteris atau kemisteriusan pada bait yang dibangun.

Sayang sekali, pada bait yang akan dikutip berikut ini, kita akan mendapati bahwa krisis ekologi rupanya telah mematahkan himne yang menjalin relasi harmonis-romantis antara masyarakat Mollo dengan para *fetonay*, sang perempuan agung mereka. Sang penguasa hutan, pada bait berikut, dinarasikan gagal mengundang puan agung mereka hadir.

Tetapi tiga purnama
telah menjauh di punggung lelaki itu
dan tak satu pun fetonay
memancarkan dari segala cakrawala

(Julian, 2022: 9)

Meski sang penguasa hutan terus melantunkan himne untuk memanggil *fetonay* dalam ritus panen madu yang biasa dipimpin, *tak satu pun fetonay memancarkan diri dari segala cakrawala*. Kata *memancarkan* yang secara harfiah berarti menguarkan cahaya atau sinar pada bait tersebut, serta *cakrawala* yang berarti langit, menciptakan efek visualisasi citra ilahiah pada sang lebah. Ini sekaligus mempertegas gagasan bahwa lebah atau *fetonay* bukan sekadar serangga sebagaimana umumnya. Dapat dibayangkan bagaimana pada mulanya, para *fetonay* muncul dengan memancarkan cahaya dari angkasa—sesuatu yang sudah tak lagi terjadi ketika rusaknya ekosistem sekaligus juga merusak habitat mereka.

Himne tersebut akhirnya berubah menjadi nada pilu pada bait setelahnya.

*Fetonay tup tam bom kum kamata
teme es nem lei la ou tuafek non kuk.*

“O, Perempuan Agung,
lelahlah dengan damai
sebab yang datang ini
bukan orang asing
melainkan saudaramu.”

Tetapi fetonay kami yang jelita
telah hijrah ke ladang subur
nektar dan tepung sari

(Julian, 2022: 10)

Penyematan derajat antropomorfis pada lebah dengan menyebutnya sebagai *fetonay* yang bermakna ‘perempuan agung’, jika ditafsir dengan bertolak pada bait di atas juga berarti penyematan sifat manusiawi terhadap binatang,

tumbuhan, atau benda mati bersangkutan. Hal tersebut mengindikasikan bahwa binatang, tumbuhan, atau benda-benda mati lainnya juga diyakini memiliki sifat-sifat layaknya manusia. Para lebah, misalnya juga merasakan kesenangan, kesedihan, ketakutan, dll. Oleh sebab itu, larik *O, Perempuan Agung, / lelahlah dengan damai/ sebab yang datang ini/ bukan orang asing/ melainkan saudara-mu* jika ditafsir, menarasikan bahwa absennya *fetonay* diyakini oleh penguasa hutan (yang juga mewakili masyarakat-nya) terjadi sebab para *fetonay* merasa takut dan terusik dengan kedatangan para bangsa asing; bangsa-bangsa yang digambarkan *datang dan pergi menebas dan menjejalkan ranggas*. Tafsir ini relevan jika dihubungkan dengan bait berikut bahwa krisis iklim didukung dengan eksploitasi sumber daya alam yang berakibat pada munculnya krisis ekologi, berimbas pada *hujan panjang yang tak melahirkan pohon dan bunga-bunga*. Para *fetonay* akhirnya memilih berhijrah ke ladang yang lebih subur, yang lebih kaya akan nektar dan tepung sari—dua material yang mereka perlukan untuk memproduksi madu.

Di iklim yang salah
dan di tangan yang daif
hujan panjang tak melahirkan
pohon dan bunga-bunga.

(Julian, 2022:10)

Dalam keyakinan masyarakat Mollo, segala macam dampak krisis ekologi yang telah diuraikan di atas, atau pada bait-bait berikut,

Orang-orang kehilangan
peta musim
yang diwariskan
nenek moyang.

Kini, di dusun kami

yang tak permai,
anin fai fanu,
badai delapan hari
tak hanya menghantam
wajah Januari dan Februari.
Kaki-kakinya yang ganas
menangkis ramalan,
membasmi roh padi,
dan melukai perkawinan
puspa bawang.

(Julian, 2022: 11)

Topan menyapu atap lumbang,
tanah longsor,
debu mengepul,
telaga dijangkiti tumor,
mata air tercemar,
dan binatang ternak
keracunan.

(Julian, 2022:12)

sering diasosiasikan dengan aspek yang bersifat mistis. Mereka percaya bahwa segenap petaka tersebut ditimpakan sebab mereka tak pernah menunaikan ritus atau upacara yang sebelumnya ajek dilaksanakan.

“Uis Pah melumuri kita mala
karena kita tak lagi
menunaikan upacara!”

(Julian, 2022:12).

Hal tersebut berhubungan erat dengan falsafah hidup yang mereka yakini, yakni *Oel nam nes on na, nasi nam nes on nak nafu, naijan nam nes on sisi, fatu nam nes on nuif*, “*Tulangku batu,/ kulitku hutan,/darahku air,/dagingku tanah.*” (Julian, 2022: 13). Bagi masyarakat Mollo, batu, hutan, air, dan tanah adalah identitas mereka. Oleh sebab itu, seluruh bentuk resistensi, baik resistensi secara langsung seperti dinarasikan pada bait *Orang-orang Tobu,/ merebut kembali/ tanah ulayat,/ padang gembala,/ dan hutan harapan/ yang dirampas negara.* (Royyan Julian, 2022: 14), maupun

secara simbolis seperti dinarasikan pada bait *Maka di punggung bukit-bukit,/ berbulan-bulan para perempuan/ menenun sambil menyanyikan/ himne nenek moyang/ untuk menghalau gergasi/ yang mengeruk dan membongkar/ rahim Ibu* (Julian, 2022: 16), keduanya tidak cukup dipandang sebagai bentuk perlawanan yang didorong oleh motif kerugian materialistik belaka sehingga bisa diganti dengan uang kompensasi. Lebih dari itu, resistensi masyarakat Mollo adalah resistensi yang dimotori oleh keyakinan ekospiritual; rasa keterhubungan antara diri mereka dengan alam yang mereka yakini, laiknya tubuh mereka sendiri. Ketika alam menderita, mereka juga merasakan pedih dan sakitnya. Iman yang telah mengakar jauh dalam batin mereka itu juga menjadi identitas kolektif yang mencokol dengan kuatnya. Maka, ketika relasi antara alam, manusia, dan Tuhan—relasi yang membentuk identitas tersebut—dicederai perlawanan pun meletus. Letusan tersebut adalah letusan yang didorong oleh motif spiritual.

SIMPULAN

Pembacaan terhadap simbol-simbol ekospiritualitas dalam buku puisi *Korpus Ovarium* karya Royyan Julian mengarahkan pemaknaan bahwa antara *alam* dan *spiritualitas* memiliki hubungan resipokral. Alam bagi masyarakat Mollo tidak sekadar sumber penyuplai kebutuhan jasadi mereka, tetapi juga memiliki dimensi spiritual. Relasi antara alam dan spiritualitas tersebut secara simultan mengakar kuat dalam jagad batin masyarakat Mollo sehingga membentuk sebuah identitas kolektif pada diri mereka. Oleh sebab itu, ketika berbagai proyek industrialisasi atas nama pembangunan menimbulkan krisis ekologi, hal tersebut tidak saja berdampak pada sektor ekonomi mereka, melainkan juga berimplikasi secara signifikan pada sisi spiritualitas

mereka. Merusak alam sama halnya dengan mencederai kepercayaan yang mereka yakini, sekaligus juga menyimbolkan identitas mereka persis seperti kosmologi mereka yang berbunyi: *tulangku batu, kulitku hutan, darahku air, dan dagingku tanah.*

DAFTAR PUSTAKA

- Ackerman, D. (2019). *Sejarah Cinta*. Yogyakarta: BASABASI.
- Armstrong, K. (2014). *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Baker, S., & Morrison, R. (2008). Environmental Spirituality: Grounding Our Response to Climate Change. *European Journal Of Science And Theology*, 4(2), 35–50.
- Dewi, S. (2022). *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*. Jakarta: Marjin Kiri.
- Dima, T. K., & Amabi, D. A. (2023). *Pola Ruang Ume Kbbubu dan Lopo Sonaf Afeanpah di Desa Maubesi, Kabupaten Timor Tengah Utara*. *Gewang: Gerbang Wacana dan Rancang Arsitektur*, 5(1), 22-26. <https://ejournal.undana.ac.id/index.php/Gewang/Issue/View/563>.
- Hamid, A. (2022). *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Surabaya: Prenada Media.
- Hardiman, B. (2016). *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Gadamer*. Sleman: Kanisius.
- Hazleton, L. (2019). *Pribadi Muhammad: Riwayat Hidup Sang Nabi dalam Bingkai Sejarah, Politik, Agama, dan Psikologi*. Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet.
- Julian, Royyan. (2022). *Korpus Ovarium*. Yogyakarta: Julang.
- Keraf, S. (2014). *Filsafat Lingkungan Hidup: Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan Bersama Fritjof Capra*. Sleman: Kanisius.
- Manguju, Y. N. (2022). Membangun Kesadaran Sebagai Manusia Spiritual-Ekologis dalam Menghadapi Krisis Ekologi di Toraja. *Sophia: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*, 3(1), 29-49. <https://doi.org/10.34307/Sophia.V3i1.66>.
- Muthmainnah, L., Mustansyir, R., & Tjahyadi, S. (2020). Kapitalisme, Krisis Ekologi, dan Keadilan Intergenerasi: Analisis Kritis Atas Problem Pengelolaan Lingkungan Hidup di Indonesia. *Mozaik Humaniora*, 20(1), 57-69. [Doi 10.20473/Mozaik.V20i1.15754](https://doi.org/10.20473/Mozaik.V20i1.15754).
- Mohamad, G. (2018). *Tuhan dan Hal-Hal Yang Tak Selesai*. Yogyakarta: Ircisod.
- Leopold, A. (1992). *The River of The Mother of God: and Other Essays by Aldo Leopold*. Madison: University Of Wisconsin Press.
- Nasr, S. H. (2021). *Antara Tuhan, Manusia, dan Alam*. Yogyakarta: Ircisod.
- Pelang, F. J., Messakh, J. J., & Edyan, R. (2024). Pengembangan Desain Rumah Modern dengan Mempertahankan Kearifan Lokal Rumah Bulat (Ume Kbbubu) Timor Tengah Selatan: Development Of Modern House Design By Maintaining Local Wisdom Of The 'Ume Kbbubu'at South Central Timor Region. *BATAKARANG*, 5(1a), 1-13. <https://jurnalbatakarang.ptbunana.org/index.php/batakarang/issue/view/12>.
- Prakoso, B. P., & Wilianto, H. (2020). Penerapan Konsep Kejawan pada Rumah Tradisional Jawa. *ARTEKS: Jurnal Teknik Arsitektur*, 5(2), 165–172. <https://doi.org/10.30822/arteks.v5i2.219>.
- Pratama, F. N. F., Nurdianto, S. A., & Waluyo, S. (2022). Mistifikasi Masyarakat Jawa terhadap Pohon

- Beringin sebagai Upaya untuk Konservasi Air Tanah dan Pencegahan Bencana Ekologis. *Jantra*, 17(1), 41-50. <https://doi.org/10.52829/jantra.v17i1.166>.
- Putra, C. R. W., & Sugiarti, S. (2019). Ekologi Budaya dalam Novel Lanang Karya Yonathan Rahardjo. *ATAVISME*, 22(1), 113-127.
- Riffaterre, M. (1978). *Semiotics of Poetry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Shahani, G. G. (2018). *Food and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology, and Survival in India (Vol. 84)*. Kali for Women New Delhi.
- Smith, H. (2001). *Agama-Agama Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- van Schalkwyk, A. (2011). Sacredness and Sustainability: Searching for a Practical Eco-Spirituality. *Religion and Theology*, 18, 77-92. <https://doi.org/10.1163/157430111X613674>.
- Williams, B. (1995). *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wulandari, T. (2015). Konsep Tribuana/Triloka pada Ornamen Relief Kalpataru di Kompleks Candi Prambanan sebagai Ide Penciptaan Karya Kriya Seni. *Corak*, 4(1).