

BUDAYA NGELONG SUKU KASONG MANGGARAI DALAM TERANG FILSAFAT DIALOGIS MARTIN BUBER

NGELONG CULTURE OF THE KASONG MANGGARAI TRIBE IN THE LIGHT OF MARTIN BUBER'S DIALOGICAL PHILOSOPHY

Agustinus Asman;¹ F.X Eko Armada Riyanto²

^{1,2}Sekolah Tinggi Filsafat Widya Sasana Malang
emphodenabang@gmail.com fxarmadacm@gmail.com

ABSTRACT

The focus of the discussion of this paper is to explore the meaning and philosophical values behind the Ngelong culture of the Kasong tribe of Manggarai-Flores-NTT. The methodology of the discussion perspective uses phenomenological philosophy, namely, the author works on philosophical issues in the form of local wisdom, especially those concerning relationality with nature and the environment, and at the same time dialogues with Martin Buber's dialogical philosophical thinking. The approach used to explore the Ngelong culture is a qualitative approach by referring to several literature sources and interviews. The purpose of the discussion of this paper is first, to understand more deeply the philosophical meaning behind the local wisdom of the Ngelong culture of the Kasong Manggarai tribe about Martin Buber's Dialogue Philosophy.

Keywords: Ngelong Culture, I and Thou, , Responsibility, Reconciliation, Respect, The sense of Religious.

ABSTRAK

Fokus pembahasan dari tulisan ini untuk menggali makna dan nilai-nilai filosofis di balik budaya *Ngelong* suku Kasong Manggarai-Flores-NTT. Metodologi perspektif pembahasan menggunakan *filosofis fenomenologis* yaitu penulis menggarap perkara filsafat berupa kearifan lokal terutama yang menyangkut relasionalitas dengan alam dan lingkungan hidup dan pada saat yang sama mendialogkannya dengan pemikiran filsafat dialogis Martin Buber. Pendekatan yang digunakan dalam upaya menggali budaya *Ngelong* ialah pendekatan kualitatif dengan mengacu pada beberapa sumber kepustakaan dan wawancara. Tujuan dari pembahasan tulisan ini ialah pertama, memahami lebih dalam makna filosofis di balik kearifan lokal budaya *Ngelong* suku Kasong Manggarai dalam kaitannya dengan Filsafat Dialogus Martin Buber. Kedua, menggugah kesadaran setiap orang untuk membangun suatu pola relasi subjek-subjek atau relasi *I and Thou* dalam membangun relasi dengan alam, sehingga tercipta relasi yang harmonis antara manusia dengan alam dan bagi para pemangku pemerintahan agar mampu mengimplementasikan pembangunan yang berkelanjutan dimana tetap mengutamakan kelestarian alam.

Kata Kunci: Budaya *Ngelong*, *I and Thou*, Tanggung jawab, Rekonsiliasi, Penghormatan, Cita rasa religius.

PENDAHULUAN

Persoalan lingkungan hidup merupakan persoalan yang runyam dewasa ini baik dalam tataran lokal maupun tataran global. Kerusakan lingkungan hidup baik yang berskala kecil maupun yang berskala masif membawa dampak buruk bagi kelangsungan hidup manusia itu sendiri.

Perubahan musim dan cuaca, pencemaran lingkungan berupa polusi udara dan air, sampah dan limbah-limbah pabrik, musnahnya flora dan fauna tertentu dan bencana alam adalah potret terjelas dari sederetan persoalan lingkungan yang menimpa wajah bumi saat ini.

Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) mencatat adanya 20.041 kejadian bencana alam pada periode 2009-2019, dengan jumlah tahunan semakin meningkat. Dari seluruh kejadian itu, 13.540 di antaranya berupa banjir, longsor, kekeringan, serta kebakaran hutan dan lahan yang telah merusak 12.725 kilo meter jalan dan 804.608 hektar sawah. Laporan terbaru PBB untuk Pengurangan Risiko Bencana (UNISDR) juga menempatkan Indonesia sebagai negara dengan jumlah korban jiwa akibat bencana alam tertinggi di dunia sepanjang 2018. Dari total 10.737 korban jiwa di seluruh dunia, 4.535 dari Indonesia (HRS/GRE, 2019: 6)

Jika menilik lebih jauh, salah satu penyebab dari persoalan tersebut di atas ialah karena ulah manusia. Ulah manusia itu lahir dan berawal dari gaya hidup konsumtif, hedonis, materialis, egois yang mengarah pada kerusakan ekosistem global (Heydemans & Langi, 2019: 158). Pola hidup ini mengarah pada relasi subjek-objek antara manusia dengan alam. Alam dilihat sebagai objek semata dan manusia sebagai subjek yang kapan saja dapat ‘memanfaatkan’ alam. Realitas ini pada dasarnya dilandasi oleh persoalan fundamental filosofis dimana manusia menempatkan dirinya sebagai pusat dari tata semesta ini (antroposentris) (Putra, 2021: 72).

Jika digali secara mendalam apa yang ditampilkan tidak terlepas dari tahap perkembangan manusia itu sendiri. Hal ini secara jelas ditampilkan oleh Van Puersen dalam karya klasiknya *Strategi Kebudayaan*, yang membuat sebuah skema atau bagan perkembangan kebudayaan. Pada dasarnya pembahasan ini tidak dimaksudkannya untuk mengurai perkembangan pandangan tentang relasi manusia dengan alam, atau visi kosmologis tertentu. Akan tetapi usahanya yang demikian itu, yang dia sebut sebagai sebuah dinamika ketegangan unsur ‘imanen’ dan ‘transenden’ kebudayaan, memuat unsur-unsur yang mengindikasikan bagan perkembangan relasi antara manusia dan dunianya (Wijanarko, 2011: 16).

Adapun bagan tiga tahap perkembangan kebudayaan itu ialah: tahap mitis, tahap ontologis, dan tahap fungsional. Tahap mitis ialah, sikap

manusia yang merasakan dirinya terkepung oleh kekuatan-kekuatan gaib sekitarnya, yaitu kekuatan dewa-dewa alam raya atau kekuasaan kesuburan, seperti dipentaskan di dalam mitologi-mitologi yang dinamakan bangsa-bangsa primitif. Dalam tahap ini, manusia merasa bahwa dia bagian dari makrokosmos. Tindakan-tindakan manusia untuk melestarikan keberlangsungan hidupnya tidak bisa dipisahkan dari sikap-sikapnya untuk menghormati dan menjaga alam. Demikian sebaliknya ketika dia merusak alam, maka pada saat yang sama dia sedang merusak habitat dan dirinya sendiri. Namun pada tahap ini banyak rahasia kehidupan alam tetap misteri bagi manusia, terlebih karena pengetahuan dan teknologi yang dimiliki manusia masih sangat terbatas (Wijanarko, 2011: 17-18).

Tahap ontologis adalah sikap manusia yang tidak hidup lagi berada dalam kepungan kekuasaan mitis, melainkan yang secara bebas ingin meneliti segala hal ikhwal. Manusia mengambil jarak terhadap segala sesuatu yang dulu dirasakan sebagai kepungan. Ia mulai menyusun suatu ajaran dan teori mengenai dasar hakikat segala sesuatu (ontologi) dan mengenai segala sesuatu menurut perinciannya (ilmu-ilmu). Terbentang dikotomi antara manusia sebagai subyek dan alam sebagai objek. Pada tahap inilah terjadi pengasingan antara manusia dan alam. Dalam sejarah pemikiran filsafat barat, skema relasi semacam ini bisa diasosikan dengan kelahiran gaya pemikiran filsafat cartesian yang dianggap sebagai momentum kelahiran filsafat modern (Wijanarko, 2011: 19).

Sedangkan tahap fungsional ialah sikap dan alam pikiran yang nampak dalam manusia modern. Ia tidak begitu terpesona lagi oleh lingkungannya (sikap mitis) serta tidak lagi dengan kepala dingin ambil jarak terhadap objek penyelidikannya (tahap ontologis). Ia ingin mengadakan relasi-relasi baru, suatu kebertautan yang baru terhadap segala sesuatu dalam lingkungannya. Hubungan manusia dengan alam tidak lagi *independent* tetapi *interdependent*. Pada tahap ini refleksi tidak lagi terletak pada ‘apa-hakikat’ manusia dan benda di luar dirinya, tetapi terletak pada ‘apa-arti’ dari manusia dan aneka benda di luar dirinya. Maka alam leibh dilihat sebagai objek

yang kapan saja bisa dimanfaatkan (Wijanarko, 2011: 20).

Pola relasi yang tampak dalam kehidupan manusia modern ini tentu saja menjadi sebuah persoalan yang runyam dan sangat mendesak untuk segera diatasi, sebab hal ini berdampak buruk terhadap kehidupan manusia itu sendiri. Atas dasar itu, penting untuk kembali pada kearifan lokal dengan melihat nilai-nilai luhur terkait dengan pola relasi yang saling bergantung antara alam dan manusia. Perlu dipahami bahwa upaya kembali kepada kearifan lokal bukanlah sebuah 'kemunduran' karena kembali ke tahap mitis, tetapi hal yang hendak dikedepankan ialah soal pesan moral-etis-edukatif yang terkandung di dalamnya. Kearifan lokal yang diangkat dalam tulisan ini ialah kearifan lokal suku Kasong Manggarai yaitu budaya *Ngelong*. Alasan yang melatarbelakangi pemilihan kearifan lokal ini ialah karena budaya *Ngelong* adalah sebuah kearifan lokal yang mengekspresikan penghormatan, penghargaan, dan rekonsiliasi atau usaha penyatuan kembali sebuah relasi yang sudah retak antara orang dari Suku Kasong Manggarai dengan alam semesta. Budaya *Ngelong* adalah sebuah ungkapan kesatuan dari trilogi relasi suku Kasong Manggarai yaitu relasi manusia, alam dan Tuhan Pencita.

Upaya menggali dan menggarap kearifan lokal (budaya *Ngelong*) dalam kajian dan pendekatan filosofis tentu saja membutuhkan suatu referensi. Dengan demikian, sebutan 'filsafat dialogis Martin Buber' yang ada dalam judul di atas memaksudkan gagasan Buber sebagai referensi. Gagasan Martin Buber menjadi bagaikan sebuah pisau bedah yang sangat membantu penulis dalam proses menggali, merefleksikan, dan mengangkat nilai-nilai kearifan lokal ini ke ranah filosofis. Dialog antara filsafat barat dan kearifan lokal ini kemudian membawa suatu pemahaman yang mendalam dan substansial akan makna kearifan lokal ini yang tidak lain adalah relasi subjek-subjek/interdependen antara manusia dan alam. Melalui tulisan ini pula penulis hendak menggugah kembali kesadaran manusia universal, orang Indonesia, dan orang Manggarai itu sendiri untuk kembali membangun sebuah relasi yang harmonis dengan alam. Dalam

hal ini buaya *Ngelong* menawarkan pola relasi 'subjek-subjek' sebagai suatu solusi terbentuknya suatu paradigma baru bagi masyarakat luas yang sangat kuat didominasi oleh model pendekatan subjek-objek terhadap alam. Selain itu tulisan ini juga hendak mengungkapkan kekayaan kearifan lokal Indonesia yang mesti dirawat dan tetap di jaga di tengah kemajuan dunia modern.

Metode yang digunakan dalam tulisan ini ialah metode filosofis-fenomenologis. Armada Riyanto (2018: 114) menjelaskan bahwa metode filosofis fenomenologis adalah sebuah metode penelitian yang menaruh minat pada perkara filsafat berupa kearifan lokal. Dengan kearifan lokal memaksudkan kesadaran-kesadaran pikiran, perasaan, nilai-nilai kebersamaan, nilai-nilai religius, nilai-nilai rekonsiliatif, nilai kultural relasional terkait dengan hidup bersama dengan siapa pun, termasuk relasi dengan alam dan lingkungan hidup. Disebut fenomenologis karena halnya berkaitan dengan pengalaman subjek (manusia). Dalam proses menggali dan memahami budaya *Ngelong* serta pemikiran Martin Buber, penulis menggunakan pendekatan kualitatif dengan merujuk pada beberapa buku sumber terkait serta melalui wawancara. Wawancara dilakukan terhadap dua tokoh adat dari suku Kasong Manggarai yaitu Bpk. Romanus Balar (62 tahun) tentang budaya *Ngelong* suku Kasong, pada tanggal 25-27 Oktober 2021 dan Bpk. Theodorus Gadul (58 Tahun) tentang Budaya *Ngelong* Suku Kasong, pada tanggal 12-14 Oktober 2021. Meskipun kajian dan wawancara ini dilakukan pada oktober 2021, tetapi sebagai putera Suku Kasong Manggarai, penulis mengalami dan mengamati secara langsung budaya *Ngelong* ini.

Dari Metodologi dan pendekatan di atas, ada pun poin-poin yang hendak digarap dalam tulisan ini yaitu, *pertama*, memahami budaya *Ngelong* suku Kasong Manggarai, *kedua*, mengenal pemikiran Buber tentang relasi dialogis, *ketiga*, memahami budaya *Ngelong* dalam terang pemikiran Buber, *keempat*, relevansi terhadap kehidupan manusia yang universal, bangsa Indonesia dan orang Manggarai itu sendiri, serta *kelima*, kesimpulan.

SELAYANG PANDANG TENTANG BUDAYA NGELONG

Pengertian dan Model Budaya *Ngelong*

Ngelong adalah sebuah ritus budaya suku Kasong Manggarai yang mengekspresikan sikap penghormatan, penghargaan (*réku* atau *hiang tau*) dan rekonsiliasi (*hambor*), dan tanggung jawab manusia terhadap alam ciptaan baik tumbuhan maupun binatang. Dalam hal ini, *Ngelong* merupakan sebuah istilah atau sebutan umum untuk beberapa ritus yang berkaitan aktivitas orang suku Kasong Manggarai berkaitan dengan alam seperti awal pengerjaan kebun, saat hendak panen, meminta izin saat menebang pohon di hutan, dan rekonsiliasi teruama dalam hal ini memohon kesembuhan ketika orang mengalami sakit yang berkepanjangan dan diketahui bahwa penyebab sakitnya ialah adanya pelanggaran dalam menjalin relasi dengan alam baik saat proses pengerjaan kebun maupun karena menebang secara sembarangan pohon di hutan (Asman 2021a). Adapun beberapa model dari ritus *ngelong* ini yaitu antara lain:

Pertama, Dur Utung Labang Cu'a. *Ngelong Dur Utung Labang Cu'a* adalah upacara Awal Pengerjaan Kebun dan Penanaman. Tahap ini disebut juga “*wa'u wini*” (menanam benih) atau *dur utung labang cu'a* (awal pengerjaan dan penanaman). Barang yang disiapkan adalah bibit/benih, ayam dan babi. Binatang ini disembelih, darahnya dicampur dengan bibit yang siap di tanam sembari memohon agar apa yang ditanam itu dapat bertumbuh dengan baik (Asman 2021a). Setelah itu bibit yang telah disiapkan ditanam menurut pembagian masing-masing. Inti pokok acara ini ialah memohon perlindungan para leluhur (*empo*) untuk menjaga tanaman padi dan jagung sehingga mendapatkan hasil yang melimpah. Selain itu, diminta pula kesehatan rohani dan jasmani bagi mereka yang mengerjakan kebun tersebut. Ayam persembahan itu dibunuh di kebun dan seperti biasanya hati dan usus hewan kurban ‘dibaca’ (*toto urat*) dan kemudian disajikan “*helang*” (memberi persembahan) dan akhirnya mereka semua yang hadir di kebun dapat makan bersama-sama. Dalam peristiwa ini tersirat pula kepercayaan bahwa arwah para leluhur itu masih

hidup di dunia seberang dan dapat diundang oleh anak cucunya untuk menjaga, dan melindungi tanaman mereka sehingga mendapatkan hasil yang berlimpah (Asman 2021a).

Kedua, Kalok Uma. *Kalok uma* adalah sebuah ritus memberi sesajen yang dilaksanakan pada waktu menjelang musim panen (sebelum *ako woja agu geok latung*). Bahan persembahan dalam acara *kalok* ini adalah ayam dan telur. Telur sebagai *tuak kapu* merupakan bentuk penghargaan kepada Tuhan, kepada para leluhur, dan kepada roh-roh yang menjaga kebun. Setelah selesai menyampaikan doa atau tuturan adat, selanjutnya putih telur yang dipersembahkan itu dituangkan ke tanah sebagai persembahan terhadap bunda atau ibu bumi, dan selanjutnya telur ditempatkan pada kayu atau bambu yang sudah disiapkan untuk menghormati ‘Bapa di Atas’, langit (*hiang ende mese wa mai agu ema mese eta mai*). Setelah itu ayam yang merupakan hewan kurban yang dipersembahkan tersebut juga disembelih dan darahnya dipercikkan ke tanah kemudian hati dan ususnya dibakar untuk dijadikan sesajen. Maksud dari ritus ini ialah untuk mengucapkan syukur dan berterima kasih kepada Tuhan, kepada para leluhur, dan kepada roh penjaga kebun (*naga tana*), atas segala perlindungannya selama pekerjaan hingga panen tiba (Asman 2021a).

Ketiga, Tosi Agu Tesi. *Tosi Agu Tesi* secara harafiah berarti minta izin. Orang suku Kasong Manggarai menyadari bahwa segala yang ada di alam ini (*sanged weang*) adalah ciptaan dari Tuhan (*Mori kraeng, ata jari agu dedek*). Adanya kesadaran ini mempengaruhi mereka dalam bertindak terutama dalam hal penebangan pohon di hutan. Ketika hendak menebang pohon di hutan, orang Manggarai harus melakukan sebuah ritus *Ngelong*. Melalui ritus ini, orang suku Kasong Manggarai meminta izin kepada *Mori ata jari agu dedek* (Tuhan Pencipta) dan meminta izin kepada binatang-binatang atau roh-roh yang menjadikan pohon itu sebagai tempat tinggal mereka. Apa yang dilakukan ini sama seperti tindakan yang dilakukan oleh orang suku Kasong Manggarai terhadap sesama manusia. Bahasa dan pilihan kata yang digunakan juga seakan-akan menggambarkan bahwa orang sedang berbicara dengan manusia dalam kehidupan sehari-hari

(Asman 2021a). . Dalam hal ini, meskipun orang suku Kasong Manggarai bisa meminta izin dengan melalui ritus budaya *tosi agu tesi* ini, tetapi ada kekecualian yaitu, dilarang mengambil kayu dekat mata air.

Keempat, *Rewos Beti/ Hambor. Rewos Beti/ Hambor* merupakan suatu tindakan rekonsiliasi dengan alam terutama berkaitan dengan binatang. Tindakan rekonsiliatif terjadi tentu oleh karena adanya konflik yang terjadi sebelumnya. Dalam konteks *Ngelong*, tindakan rekonsiliatif dilakukan untuk menjalin kembali suatu relasi yang harmonis antara manusia dengan alam. Suatu kebiasaan orang suku Kasong Manggarai, ketika seseorang mengalami kesakitan dalam waktu yang cukup lama, meskipun diberi obat namun belum juga mengalami kesembuhan, maka pihak keluarga berusaha mencari orang ‘pintar’ untuk mengetahui secara persis penyebabnya. Dalam upaya mencari penyebabnya orang ‘pintar’ melakukan *teka nampo* (sebuah ritus untuk menyelidiki penyebab kesakitan).

Dengan karisma dan kemampuan penglihatannya, dia bisa mengetahui penyebab dari kesakitan tersebut. Apabila penyebab kesakitannya diketahui oleh karena telah melukai binatang tertentu baik secara sengaja maupun secara tidak sengaja pada saat memotong kayu di hutan atau saat mengerjakan kebun maka yang mesti dilakukan adalah *Ngelong*. Artinya melakukan rekonsiliasi dengan binatang tersebut. Dalam ritus ini, orang yang bersangkutan atau diwakili pergi ke tempat kejadian peristiwa (TKP). Hal yang dilakukan di sana ialah menyampaikan permohonan maaf atas ketidaksengajaan. Bahan atau materi yang digunakan dalam ritus ini ialah telur ayam (Asman 2021a).

Dimensi-Dimensi *Ngelong*

Setelah melihat pengertian, bentuk-bentuk budaya *Ngelong*, maka penulis melihat bahwa budaya *Ngelong* memiliki empat (4) dimensi, yaitu, dimensi kosmologis, dimensi sosial, dimensi moral, dan dimensi religius.

Pertama, dimensi kosmologis. Dimensi kosmologis merupakan suatu dimensi yang sangat menonjol dari *Ngelong*. Dalam budaya

Ngelong ditampilkan relasi manusia dengan alam. Relasi yang dibangun oleh manusia difondasikan pada sikap penghargaan dan penghormatan yang mendalam akan alam. Alam dilihat sebagai sesuatu yang sakral. Kesadaran akan alam sebagai sesuatu yang sakral menyebabkan orang Manggarai tidak serta merta menggunakan alam dengan sewenang-wenang. Dalam mengambil atau upaya untuk memperoleh sesuatu dari alam orang harus melakukan sebuah ritus. Ritus inilah yang menjadi sebuah potret paling jelas akan sikap dan penghormatan akan alam.

Kedua, dimensi sosial. Selain menampilkan dimensi kosmologis, *Ngelong* juga memiliki di dalam dirinya dimensi sosial. Dalam tahap awal pengerjaan kebun, orang Manggarai dituntut untuk bersatu. Hal ini tampak dengan jelas dalam ritus ‘*dur utung - labang cu’a*’ (awal pengerjaan kebun). Dalam nuansa kebersamaan mereka meminta izin dan memohon berkat dan perlindungan dari Pencipta, leluhur, dan roh-roh yang mendiami tempat itu, sebab tempat itu akan digunakan sebagai ladang. Nuansa kebersamaan dan kesatuan ini menjadi sebuah kekuatan dalam usaha membangun *lingko* (areal ladang) (Adon,2021: 418). Selain tergambar dalam ritus ini, dimensi sosial ini juga terkait dengan tanggung jawab sosial orang Manggarai sebagai anggota komunitas ekologis untuk menjaga alam. hal itu tampak dalam upacara *barong lodok* dan *barong wae* dalam upacara *penti* (syukuran panen tahunan).

Barong lodok adalah ritus yang dilakukan oleh warga kampung di tengah-tengah wilayah perkebunan masyarakat untuk memanggil atau mengundang roh-roh yang menjaga kebun guna mengikuti perayaan *penti* yang akan dilaksanakan di rumah gendang pada alam harinya. Selain memanggil roh-roh penjaga kebun, dalam ritus ini diadakan juga sebuah ungkapan penghormatan kepada penjaga kebun tersebut dengan memberikan persembahan kepada *teno* (*teno* adalah kayu yang ditancap di tengah-tengah kebun yang berbentuk jaring laba-laba. Titik pusat dari kebun ini disebut *lodok*. kayu *teno* ini merupakan simbol dan representasi dari segala kayu dan tanaman di kebun). Persembahan itu merupakan ungkapan syukur atas segala hasil

yang diperoleh dari kebun itu (Janggur, 2010: 124). *Barong wae* ialah upacara/ritus yang dilakukan di mata air dengan dua tujuan yaitu pertama, ucapan syukur kepada *mori jari agu dedek* (Tuhan pencipta) yang telah menciptakan mata air untuk kehidupan seluruh warga kampung, kedua, ucapan syukur kepada kepada roh-roh penjaga mata air dan yang tinggal di sana (mereka diyakini sebagai perpanjangan tangan Tuhan) yang telah menjaga dan melidungi mata air (Janggur, 2010: 123).

Ketiga, dimensi moral. Dimensi moral yang terkandung dalam budaya *Ngelong* tergambar dalam pelbagai aturan berupa larangan dan kewajiban yang harus dilakukan dalam bersikap dan bertindak terhadap alam. Bentuk larangan itu seperti larangan untuk menebang pohon apa pun di dekat mata air, larangan untuk melukai binatang secara sengaja, larangan untuk membakar hutan, larangan untuk membuang tubah/racun di sungai ketika hendak menangkap ikan atau binatang air lainnya. Sementara itu kewajiban yang harus dilakukan ialah meminta izin terlebih dahulu (*ritus tosi agu tesi*) kepada roh-roh atau penunggu dan kepada *Mori Jari* (Tuhan Pencipta) ketika hendak menebang pohon di hutan untuk suatu tujuan yang jelas, dan ketika hendak membuka ladang (*poka puar kudut uma rana*). Selain itu kewajiban yang lain juga misalnya memberikan sesajian sebagai ucapan syukur kepada Tuhan (*Mori kraeng*) yang dilakukan di kebun ketika hendak memanen hasil bumi (Asman 2021b).. Dari hal ini dapat dipahami dengan jelas bahwa alam dipandang sebagai yang sakral, sebagai sesuatu yang ‘hidup’ dan yang memiliki kekuatan atau roh-roh, menuntut orang Manggarai untuk menunjukkan sikap yang baik dalam berelasi. Artinya bahwa segala tingkah laku harus disesuaikan dengan norma-norma tertentu yang sangat menjunjung tinggi sikap hormat terhadap alam.

Pelanggaran terhadap norma-norma dalam menjalin relasi dengan alam dari sendirinya menimbulkan keretakan relasi. Keretakan dalam relasi ini lebih lanjut berdampak pada petaka tertentu pada subjek atau komunitas. Upaya untuk

menjalin atau membangun kembali relasi yang harmonis menjadi sesuatu yang mendesak untuk dilakukan. Rekonsiliasi menjadi kata kunci dalam proses pemulihan relasi tersebut. Maka prinsip norma moral objektif “melakukan yang baik dan menjauhkan yang jahat” dalam tatanan moral bukan saja berlaku dalam relasi antar sesama manusia, melainkan juga dalam relasi dengan alam semesta. Terkait dengan itu, ada ungkapan adat (*go’et*) yang bunyinya demikian:

Neka rua rapa agu kaka tana, neka sangge poro neteng pong dopo, ai ce libo ite one lino. Sangged ata pedek one pere, ata uwa one puar; ata todo lobo golo, ata hela wa bea, ata kaeng neteng wae, jari agu jiri le Mori Dewa. Le hitu ga, hiang sangged ata itad, reku sangged ata nempung (Asman 2021b). Arti harafiahnya kurang lebih demikian: “janganlah berlaku sembarangan dengan binatang, jangan menebang sembarangan pohon di hutan, karena kita sama dan berada dalam satu tempat tinggal yaitu dunia. Semua yang ada di setiap jurang, semua yang tumbuh di hutan, di gunung atau di bukit, serta yang hidup di dalam air diciptakan oleh Tuhan. Oleh karena itu, marilah kita menghormati segala yang kelihatan dan menghargai segala yang ada.

Keempat, dimensi religius. *Ngelong* merupakan suatu ungkapan atau ekspresi cita rasa religius orang Manggarai khususnya suku Kasong. Adanya *Ngelong* didasari pada kesadaran akan kesakralitasan alam. Dalam kesadaran akan kesakralitasan ini, orang suku Kasong Manggarai melihat adanya hubungan yang mendalam antara Pencipta dan dunia ciptaan. Segala sesuatu yang ada di dunia ini adalah ciptaan dari realitas tertinggi yang disebut *Mori Jari Agu Dedek*. Ekspresi penghormatan dan penghargaan kepada Sang Pencipta ini tergambar dalam aneka ritus, baik ritus yang dilakukan di kebun (saat menggarap ladang dan saat panen), saat mengambil sesuatu dari hutan, maupun ketika melakukan rekonsiliasi untuk memulihkan relasi yang sudah retak. Berkaitan dengan rekonsiliasi, hal ini tampak dalam *ritus rewos beti* dan *hambor* sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Selain itu ada sebuah kewajiban untuk menanam lagi anakan pohon yang baru untuk menggantikan pohon yang telah dipotong khususnya di wilayah

sekitar mata air dan juga ditempat lainnya. Hal ini biasa disebut dengan istilah *lesing weri weru ata poli poka* (menanam kembali pohon yang baru sebagai ganti pohon yang sudah ditebang) (Asman, 2021b).

KONSEP FILSAFAT DIALOGIS BUBER

Model Relasi Manusia

Selaku Filsuf yang berdarah Yahudi Martin Buber menjadi termasyur melalui bukunya *Ich und Du* atau *I And Thou* (Aku dan Engkau) yang ditulisnya pada tahun 1923. Dalam karyanya ini, ia menampilkan dua model relasi manusia yaitu *I and Thou* dan *I and It*. Penjelasan atas dua model relasi tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, relasi *I and Thou*. Istilah *I and Thou* (Jerman: *Ich-Du*, Indonesia: ‘Aku-Engkau’) merupakan istilah yang digunakan oleh Buber untuk menggambarkan sebuah model relasi dalam kehidupan manusia. *I and Thou* merupakan model relasi yang merujuk kepada kodrat manusia dalam dan holistik. Buber mengatakan kata utama ‘Aku-Engkau’ hanya dapat diungkapkan dengan seluruh keberadaan. Aku adalah Aku ketika Aku berelasi dengan Engkau. Tanpa Engkau tidak ada Aku (Buber, 1987: 44). Dalam Buber, Engkau bukan non-Aku (lawan Aku). Di sini tidak ada relasi asimetris sebab itu bukan relasi manusiawi. Relasi manusiawi adalah relasi yang timbal balik. Aku menyapa Engkau dan Engkau menjawab Aku. Itu yang dimaksud dengan ‘timbal balik’ (Hia, 2015: 306). Sebab secara konkret Aku tidak mungkin berkomunikasi dengan diri sendiri. Dalam berkomunikasi yang terjadi secara intens, Engkau bukan hanya lawan bicara, tetapi mengambil peran sebagai ‘Aku yang lain’, karena Engkau makin memungkinkan Aku-subjek (Riyanto, 2018: 215).

Dalam relasi *I and Thou*, seseorang melihat yang lain bukan sebagai objek tetapi subjek yang disebutnya *Thou* atau Engkau. Dengan menggunakan kata ganti orang kedua “Thou” Buber hendak menunjukkan suatu hubungan kekeluargaan yang akrab dan penuh kasih (Rumyaru, 2018: 11). Semua yang saya jumpai adalah subjek. Relasi yang dibangun ini merupakan

suatu relasi dialogal. Relasi dialogal ini hendak menegaskan penghormatan, kesederajatan, dan cita rasa senasib dan sepenanggungan (Riyanto, 2018: 212). Dalam relasi dialogal ini ada persekutuan dan dalam prinsip persekutuan ini masing-masing individu tidak lenyap oleh kehadiran subjek lain. Namun hal itu menjadi mungkin berkat perjumpaan. Dalam perjumpaan, Aku-Engkau saling berdialog. Di sinilah masing-masing subjek mengalami subjek lain sebagai rahmat yang memungkinkan masing-masing pihak sadar akan keunikannya (Pandor, 2014: 190). Buber (1987: 16) mengatakan bahwa aku tidak pernah berdiri sendiri, tetapi kehadiranku selalu berelasi dengan engkau (Buber 1987).

Selain merujuk pada manusia, Buber juga memaknai terminologi *Thou* dengan Allah. Relasi manusia menjadi mungkin bukan hanya dengan ‘Engkau’ partikular, melainkan juga dengan ‘Engkau’ Absolut atau Allah. Di sinilah religiusitas manusia memuncak. Bagi Martin Buber relasi *I-Thou* pada akhirnya membawa manusia pada suatu cita rasa spiritual. Artinya bahwa relasi dengan *Particular Thou* (Engkau partikular manusia dan alam) mampu membawa manusia pada persatuan dengan *Eternal Thou* (Allah) (Buber, 1987: 104). Perjumpaan dengan Allah (*Eternal Thou*) bukanlah suatu kegiatan yang terpisah dari aktivitas keseharian manusia. Aktivitas keseharian manusia terutama soal relasi yang dibangun di atas wadas cinta, membawa manusia pada tahap-tahap religius hidupnya.

Kedua, Relasi *I-It* (Jerman: *Ich-Es*, Indonesia: Aku-Itu) merupakan sebuah relasi monologal. Relasi ini bertentangan dengan model relasi *I-Thou*. Dalam relasi *I-Thou*, sesuatu yang di luar diri subjek dilihat sebagai ‘Engkau’ (*Thou*), tetapi dalam relasi *I-It*, semua yang ada di luar diriku adalah objek atau benda-benda yang kapan saja bisa dimanfaatkan, digunakan dan diperalat. Buber (1987: 16) mengatakan: “*the primary word I-It, can never be spoken with the whole being*” (kata utama Aku-Itu, tidak pernah dapat diungkapkan dengan seluruh keberadaan). Dengan pernyataan ini Buber memaksudkan adanya relasi yang tidak utuh yang dibangun dalam pola relasi *I-It*, sebab relasi *I-It* tidak mengungkapkan keseluruhan *being*. ‘Engkau’ yang disanjung dalam relasi *I-Thou* kini telah

menjadi *It/* itu (benda). Sesuatu yang di luar diriku kini tidak ditampilkan secara keseluruhan dan secara utuh.

Dalam relasi *I-It*, objek-objek bahkan tidak ditampilkan secara langsung di hadapanku, dan aku menggantikan kehadiran dan pertemuan dengannya melalui ide-ide yang ada dalam pikiranku. Dalam hal ini kehadiran objek tidak perlu dialami secara langsung. Subjek cukup ‘melihat’ sesuatu, merasakan sesuatu, membayangkan sesuatu, memikirkan sesuatu. Ia tidak perlu ke luar untuk menjumpainya (Buber, 1987: 16). Segala sesuatu bisa dipahami dan dimengerti cukup dengan dihadirkan dalam kerangka akal budi, tanpa harus berdialog dengannya. Di sini Aku menjadi seorang individu yang mementingkan diri sendiri serta mengabaikan relasi dialogis. Segala sesuatu ditaklukkan demi kepentinganku dan relasi yang dibangun berpijak di atas prinsip oportunistis, artinya saya berelasi dengan yang lain di luar diriku (baik benda maupun manusia) sejauh itu berguna dan bermanfaat bagi diriku. Maka pola hubungan *I-It* ini tidak akan pernah tumbuh perasaan cinta sesama yang lain (Badewi, 2016: 84). Objek yang ditampilkan dalam relasi *I-It* pada dasarnya tidak hanya merujuk pada benda-benda kasat mata, tetapi engkau sebagai manusia dapat juga diperlakukan sebagai objek */it* (Buber, 1987: 15).

Ruang Lingkup Relasi Manusia

Martin Buber menjelaskan bahwa ada tiga ruang lingkup relasi manusia yaitu, relasi manusia dengan alam, manusia dan Tuhan. *Pertama*, Manusia dengan Alam. Secara garis umum, gagasan Martin Buber terkait relasi manusia dengan alam semesta, meliputi dua hal, yaitu *It-relation* dan *Thou relation*. *It-relation* berhubungan dengan dua hal yaitu, objek pengalaman (*object of experience*) dan objek penggunaan (*object of use*). Objek pengalaman terdiri dari objek pengalaman indrawi (*sensory*) dan konstruksi akal budi (*intellectual construction*) (Wood, 1969: 46). Dalam *It-relation* relasi manusia dengan alam pada dasarnya bersifat monologis. Pada taraf ini hanya manusialah yang paling berperan aktif. Manusia menggunakan daya nalarnya

untuk mengenal alam dengan memahaminya dalam kategori-kategori atau yang disebutnya ‘konstruksi akal budi’. Selain itu pengalaman akan alam tidak lain adalah suatu pengalaman inderawi (Buber, 1987: 18). Manusia yang mendominasi dan alam tidak lebih dari sebuah benda.

Thou-relation melampaui *It-relation*. Dalam *Thou-relation* subjek tidak hanya berhenti pada pengamatan semata terhadap apa yang dicerap oleh indra dan yang dikonstruksi dalam persepsi akal budi, tetapi melampaui semua itu. Hal itu yang kemudian disebut Buber sebagai “*vision*” (penglihatan). Dengan “*vision*” Buber memaksudkan sebuah persepsi yang diperdalam. Artinya alam tidak dilihat dalam objek yang terpisah, tetapi sebagai keseluruhan dan ditampilkan sebagai ada (*being*) (Wood, 1969, 48). Lebih lanjut hal ini dipertegas lagi oleh Friedman, dengan mengatakan bahwa *Thou* (Engkau), dalam *I and Thou* (Aku dan Engkau) tidak terbatas pada manusia tetapi termasuk hewan, pohon, objek alam dan Tuhan (Friedman, 1955: 57).

Kedua, Manusia dengan Manusia. Ruang lingkup kedua dalam relasi menurut Buber yaitu relasi antara sesama manusia. Relasi antara sesama manusia adalah sebuah relasi yang terbuka (Friedman, 1955, 18). Artinya bahwa relasi itu berpijak di atas semangat dialog, yang memungkinkan Aku dan Engkau saling mengenal. Buber mengutarakan bahwa manusia adalah aku yang menjalin relasi dengan engkau. Dalam menjalin relasi dia membangun komunikasi. Dalam komunikasi ini ia menunjukkan kesadaran akan dirinya dan akan yang lain (Riyanto, 2018: 215). Lebih lanjut Buber (1987: 123) menegaskan bahwa melalui Engkau, seorang manusia menjadi Aku. Hal ini jelas hendak mengungkapkan bahwa ketika terjadi komunikasi secara intens, Engkau bukan hanya lawan bicara, tetapi mengambil peran sebagai aku yang lain, karena Engkau memungkinkan Aku. Buber (1987: 24) mengatakan bahwa Engkau tidak mungkin didapatkan dengan mencari. Engkau tampil bagi saya sebagai suatu rahmat (Buber 1987: 24).

Upaya membangun relasi tidak terlepas dari unsur penting yaitu komunikasi. Tetapi bagi

Buber komunikasi bukan perkara interaksi saja, tetapi komunikasi yang memiliki kedalaman sebab melalui komunikasi aku semakin menjadi manusia yang utuh (Riyanto, 2018: 217). Relasi dengan yang lain merupakan suatu batu pijakan dalam menumbuhkan benih-benih religiositas. Artinya dalam upaya membangun relasi dengan *spiritual being* manusia tidak mengasingkan dirinya dari yang lain, tetapi justru dalam relasi dialogis dengan sesama, ia dimungkinkan merajut relasi yang harmonis dengan *spiritual being*. Singkat kata, relasi yang mendalam dengan sesama mampu membawa subjek pada relasi dengan Allah. Hal ini diperjelas lagi oleh Buber dengan mengatakan: “*Spirit is not in the I, but beetwen I and Thou*” (Buber, 1987: 104). Religiositas hanya mungkin apabila manusia memiliki relasi perdamaian dengan sesamanya. Buber mengatakan bahwa unsur yang menjadi fondasi bagi terbentuknya relasi Aku-Engkau dengan sesama ialah cinta. Bagi Buber, cinta bukanlah suatu kenikmatan dan gejala emosi atau perasaan yang luar biasa, tetapi cinta adalah sebuah tanggung jawab terhadap ‘Engkau’ (Friedman, 1955, 59). Cinta memungkinkan orang untuk melihat yang lain dalam keseluruhan sebagai *Thou* bukan *It*.

Ketiga, Manusia dengan spiritual being. Relasi Aku-Engkau (Manusia) memuncak dalam relasi aku dengan Allah sebagai Engkau yang abadi, sebagaimana yang dikatakan Buber sendiri: “*the extended lines of relations meet in the eternal Thou*” (Friedman, 1955: 99). Buber menegaskan bahwa relasi dengan Allah atau *spiritual being* merupakan sebuah relasi yang merangkul segalanya. Artinya tidak ada sekat-sekat dalam relasi. Relasi dengan Allah mengandaikan adanya kesatuan dalam membangun dunia. Maka di dalam Allah ada kesatuan (Friedman, 1955: 99). Dalam relasi *I and Thou* (Allah), religiositas manusia (maksudnya relasi intim manusia dengan Allah) tidak terjadi mendadak (Riyanto, 2018: 216). Religiositas mengandaikan adanya suatu sikap aktif dari manusia untuk membangun relasi dengan aku yang lain yang saya jumpai dalam keseharian. Maka bagi Buber, perjumpaan dengan *spiritual being* adalah juga dialami saat ini dan di sini. Perkara hidup bersatu dengan Allah bukanlah suatu perkara akhirat, tetapi Allah ditemukan

dalam keutuhan atau keseluruhan yang lain. Lebih lanjut dikatakan bahwa apabila manusia menyucikan atau menguduskan hidupnya, maka ia telah bertemu dengan Allah yang hidup (Friedman, 1955: 104). *Eternal Thou* merupakan sebuah relasi yang puncak dan menyeluruh karena relasi dengan-Nya merangkul segenap liyan (Hilal, 2014: 72). Bagi Buber pernyataan diri dari *Eternal Thou* bisa datang kepada siapa saja dan tidak dibatasi oleh orang dan agama apa pun (Yahya, 2001: 48).

Dengan demikian tiga ruang lingkup relasi manusia berada dalam lingkaran yang tak terputuskan. Kualitas relasi dengan yang satu akan mempengaruhi keutuhan relasi dengan yang lain. Artinya ketika Aku berusaha membangun relasi yang baik dan harmonis dengan alam semesta dan juga dengan sesama manusia, maka pada saat yang sama saya sedang merajut suatu model relasi mendalam dan harmonis dengan Allah. Demikian sebaliknya. dengan demikian kehadiran yang lain adalah ‘penampakan’ dari *spiritual being*. Ketika manusia mampu ‘menyapa’ (baca: menghormati dan menghargai) yang lain, maka pada saat yang sama ia juga sedang menyapa Allah. Hal itu ditegaskan Buber (1987:) demikian: ‘*In each Thou we address the eternal Thou*’).

BUDAYA NGELONG DALAM TERANG FILAFAT DIALOGIS

Setelah melihat dua premis dasar di atas, yaitu budaya *Ngelong* dan pemikiran Buber, berikut ini akan dilihat bagaimana budaya *Ngelong* dipahami dalam filsafat Dialogis Buber. Pertama, *Ngelong* sebagai Bentuk Penghormatan dan Penghargaan terhadap Alam. Pada dasarnya hanya manusia yang bisa menghormati dan menghargai sesamanya. Hal ini tidak terlepas dari kesadaran dan kemampuannya dalam mengetahui hal yang baik dan yang buruk. Dalam menghormati dan menghargai yang lain, manusia menunjukkan keunggulannya sebagai manusia. Sebaliknya ketika manusia tidak menghargai dan menghormati yang lain itu berarti manusia menyangkal keunggulan dan keluhurannya sebagai manusia. Singkat kata, semakin manusia menghargai dan menghormati sesama, maka semakin ia menghayati makna kemanusiaannya,

sebab menghargai dan menghormati adalah tuntutan dasar kodrat manusia. Disebut sebagai tuntutan kodrat, karena hal itu menyatu dengan keberadaan manusia itu sendiri yang selalu dalam keterarahan kepada yang lain (Gea, 2002: 224-225).

Dalam konteks budaya Manggarai, menghormati dan menghargai adalah suatu sikap dasar yang tidak saja ditujukan kepada sesama manusia tetapi juga kepada alam dalam keseluruhannya. Sikap penghormatan dan penghargaan terhadap alam ini diungkapkan melalui budaya *Ngelong*. Dalam budaya *Ngelong* sikap penghormatan dan penghargaan akan alam didasari pada kesadaran bahwa manusia sebagai anggota komunitas ekologis memiliki kewajiban moral untuk saling menghormati dan menghargai. Sebagaimana dalam kehidupan sosial masyarakat yang saling menghormati dan menghargai satu sama lain, demikian juga dalam konteks komunitas ekologis setiap orang dituntut untuk menghormati ciptaan lain.

Pandangan Buber mengenai sikap menghargai dan menghormati yang lain (alam) ini kemudian diungkapkannya dengan istilah relasi dialogis. Dalam relasi dialogis ini hubungan antara subjek dengan sesuatu yang di luar dirinya dipahami sebagai relasi timbal balik. 'Aku' melihat sesuatu yang di luar aku sebagai 'Engkau'. Di dalam relasi 'Aku-Engkau' ini subjek memahami yang lain sebagai 'Aku yang lain'. Kehadiran dari 'Engkau' memungkinkan 'Aku'. Dalam relasi dialogal, penghormatan atau penghargaan terhadap yang lain menjadi suatu keniscayaan.

Kedua, *Ngelong* sebagai Bentuk Tanggung Jawab terhadap Alam. Dalam budaya *Ngelong*, prinsip tanggung jawab terhadap alam menjadi sebuah gagasan yang sangat penting. Orang Manggarai menyadari bahwa kehadirannya menuntut suatu tanggung jawab dalam menjaga, merawat, dan melestarikan alam. Sikap tanggung jawab yang ditunjukkan dalam budaya *Ngelong* ini terlihat dalam aneka ritus yang dilakukan. Dalam upacara atau ritus *Ngelong rewos beti atau hambor agu kaka tana* (rekonsiliasi dengan binatang-binatang yang terluka atau tersakiti) orang Manggarai hendak menunjukkan sikap tanggung

jawab atas perbuatannya ketika ia telah melukai *kaka tana* (binatang). Hal yang sama juga, yaitu ketika orang Manggarai hendak menebang pohon, ia menunjukkan sikap tanggung jawabnya dengan melakukan ritus meminta izin terlebih dahulu (kepada roh-roh atau binatang yang mendiami pohon tersebut serta kepada *Mori Jari agu Dedek* yang telah menciptakannya). Demikian juga halnya dengan proses pembukaan lahan (*lingko*).

Berbicara tentang tanggung jawab bukanlah hal yang baru dan asing dalam konsep filsafat dialogis Martin Buber. Menarik bahwa gagasan tentang tanggung jawab tidak terlepas dari pembahasannya tentang cinta sebagai fondasi kehidupan bersama. Buber mengatakan bahwa 'cinta itu bukan soal kenikmatan dari emosi yang begitu indah atau bukan soal ekstasi, tetapi cinta itu berkaitan dengan tanggung jawab Aku terhadap Engkau' (Friedman, 1955: 59). Lebih lanjut, dilansirkan bahwa sebuah komunitas akan menjadi lebih baik apabila ditopang di atas sikap tanggung jawab (Friedman, 1955: 212).

Konsep Buber tentang tanggung jawab tidak hanya berpijak di atas dimensi antropologis tetapi juga difondasikan pada makna spiritual. Artinya, tanggung jawab yang diembankan oleh setiap pribadi dalam menyapa Engkau, difondasikan pada kesadaran akan yang lain sebagai ciptaan Allah. Lebih lanjut, tanggung jawab terhadap alam ciptaan merupakan ekspresi dari penghormatan akan Pencipta. Hal itu ditegaskan Buber demikian: "Kita sekarang memiliki tanggung jawab yang besar atas cinta untuk seluruh ciptaan yang ada di hadapan Allah (Friedman, 1955: 143). Dan lebih lanjut ia mengatakan bahwa komunitas yang sejati hanya dapat direalisasikan oleh orang-orang beriman sejati yang memikul tanggung jawab hidup yang dihayati di hadapan Allah (Friedman, 1955: 157). Tanggung jawab dengan demikian merupakan sebuah mandat bagi manusia yang mendasari dia dalam membangun cinta dan relasi yang harmonis dengan sesama (baca: alam).

Ketika melihat kerangka pemikiran dan pemahaman Buber yang demikian, maka *Ngelong* bagi Buber tidak lain merupakan sebuah bentuk ekspresi cinta yang kemudian diterjemahkan ke dalam sikap tanggung jawab. Ekspresi tanggung jawab itu bukan saja karena alam telah

memberikan segala sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia tetapi karena adanya kesadaran sebagai sesama bagi yang lain. Ketika *Ngelong* tidak hanya dipahami dalam dimensi ekologis melainkan juga dalam dimensi spiritual maka *Ngelong* ini dipahami Buber sebagai sebuah model relasi dialogis.

Ketiga, *Ngelong* sebagai Bentuk Rekonsiliasi dengan Alam. Rekonsiliasi (*hambor*) dengan alam merupakan unsur penting dari ritus *Ngelong*. Rekonsiliasi ini difondasikan pada kesadaran orang Manggarai yang melihat alam sebagai sesama. Dengan memandang alam dalam keseluruhannya, orang Manggarai akhirnya dibawa pada suatu cara pandang baru tentang segala sesuatu yang ada di alam ini, yakni sama-sama memiliki nilai kehidupan dalam diri masing-masing. Alam dilihat dalam kaca mata relasi 'Aku-Engkau'. Hal ini terlihat dengan jelas dalam ritus *Hambor agu kaka tana* (rekonsiliasi dengan binatang) *rewos beti* (ritus *Ngelong* untuk memohon kesembuhan) tatkala orang Manggarai telah melukai mereka.

Orang Manggarai menyadari bahwa perlu adanya perdamaian dengan alam semesta. Dengan adanya kesadaran ini maka setiap kali mereka telah melukai binatang atau menebang pohon secara sembarangan entah di hutan, saat membuka *lingko* (membuka kebun), ataupun dalam proses pengerjaan kebun, mereka wajib melakukan permintaan maaf. Dalam praktiknya, orang biasanya membawa telur (simbol dari *tuak*) atau ayam dan selanjutnya mengungkapkan permohonan maaf atas kesalahan mereka terhadap *kaka tana* (binatang) atau apa saja yang telah mereka lukai atau sakiti. Proses rekonsiliasi terhadap alam semesta, memiliki kesamaan dengan proses rekonsiliasi (*hambor*) dengan sesama manusia. Kesamaannya di sini bukan karena kebetulan tetapi karena alam dilihat sebagai "sesama" dan diperlakukan sama seperti sikap terhadap sesama.

Konsep tentang rekonsiliasi bukanlah hal yang asing bagi Buber. Gagasan Buber tentang rekonsiliasi memiliki hubungan yang sangat erat dengan gagasannya tentang cinta. Bagi Buber cinta merupakan fondasi dari relasi *I-Thou*. Cintalah yang memungkinkan aku bisa mengenal

Engkau dan menyapa Engkau. Gagasannya tentang cinta yang dipengaruhi oleh hasidisme, membawa Buber pada pemahaman mendalam tentang arti kehadiran yang lain dalam komunitas. Menarik bahwa konsep tentang cinta yang dimaknai Buber tidak hanya sekedar urusan pada wilayah perasaan tetapi soal tanggung jawabku terhadap kehadiran yang lain (Friedman, 1955: 59). Ketika cinta mengalami kemerosotan oleh karena adanya kesalahan dalam cara bertindak terhadap yang lain, maka yang harus dilakukan adalah mengupayakan rekonsiliasi.

Rekonsiliasi dilakukan ketika terjadi kesalahan. Ketika gagasan eksistensi Buber difondasikan pada relasi, maka bagi Buber Manusia tidak pernah bersalah terhadap dirinya sendiri. Dia selalu bersalah terhadap yang lain, terhadap dunia, terhadap yang mengatasi dirinya. Rekonsiliasi, dengan demikian berarti, harus menjurus kepada tiga ruang lingkup tersebut yaitu rekonsiliasi dengan orang lain, dengan dunia (baca: alam), dan rekonsiliasi dengan "Engkau Abadi" (Friedman, 1967: 188). Konsep *Ngelong* sebagai sebuah model rekonsiliasi dengan demikian sejauh ini memiliki garis lurus dengan gagasan rekonsiliasi dari Buber. Rekonsiliasi dalam budaya *Ngelong* jika dilihat secara sepintas terkesan hanya berhubungan dengan alam. Sementara itu dalam gagasan Buber rekonsiliasi merujuk pada tiga ruang lingkup.

Keempat, *Ngelong* sebagai Pengungkapan Cita Rasa Religius. Gagasan tentang *Ngelong* sebagai pengungkapan cita rasa religius tidak terlepas dari lingkungan cara berpikir orang Manggarai yang melihat alam sebagai sesuatu yang sakral. Bagi orang Manggarai, alam bukan semata-mata sebagai sumber yang memberikan segala sesuatu yang mereka perlukan untuk mempertahankan hidup, melainkan juga memiliki daya dan kekuatan yang dahsyat. Kesadaran akan daya dan kekuatan dahsyat alam yang melampaui kemampun manusia, membawa orang Manggarai pada cara pandang yang bercorak mistik terhadap alam. Alam kemudian tidak sekedar tempat (*place*) tetapi sebagai ruang (*space*) yang sakral, pusat segala makna dan kehidupan dan sumber utama yang memberikan kehidupan (Friedman, 1967: 293). Orang Manggarai meyakini

bahwa hutan, sungai, rawa-rawa adalah tempat tinggal dari roh-roh. Keyakinan ini kemudian membangun suatu sikap yang menuntut manusia untuk menunjukkan sikap hormat terhadap alam.

Pemahaman dan kesadaran orang Manggarai akan alam rupanya tidak berhenti pada penilaian akan alam dalam dirinya, tetapi mereka berusaha masuk ke ruang refleksi yang lebih dalam yakni melihat Pencipta di balik apa yang diciptakan. Mereka meyakini bahwa alam adalah ciptaan dari *Mori Kraeng*. Berkaitan dengan itu maka muncul istilah-istilah atau sebutan lain untuk *Mori Kraeng* atau Tuhan yang berhubungan dengan penciptaan yakni *Mori Ngaran* (Tuhan dan Penguasa), *Jari agu Dedek* (Penjadi dan Pembentuk), *Ciri agu Wawo* (Penjadi dan Pengacu), *Jari agu Dading* (Penjadi dan Pelahir), *Ema Eta, Ende wa* (ayah di atas/langit dan ibu di bawah/bumi) (Verheijen, 1991: 38-40). Biasanya dalam tuturan adat (*torok*) atau dalam *go'et* (ungkapan adat) sebutan *Mori Agu Ngaran-Jari Agu Dedek*, diungkapkan dalam satu-kesatuan sebagai satu frasa.

Dengan berpijak di atas pemahaman bahwa alam adalah ciptaan, tempat tinggal (Roh-roh) bahkan sebagai jejak sang Pencipta atau singkatnya sebagai ruang sakral maka segala aktivitas yang berhubungan dengan alam (seperti membuka ladang, saat panen, saat mengambil kayu, dan saat berburu) harus didahului dan diakhiri oleh sebuah ritus meminta izin sebagai bentuk penghormatan terhadap alam. Lebih lanjut apabila dalam kehidupan sehari-hari telah terjadi keretakan relasi karena tidak memperhatikan ritus-ritus di atas, dan bertindak semena-mena baik terhadap tumbuhan maupun terhadap binatang maka harus dilakukan upacara *hambor* atau rekonsiliasi untuk memulihkan kembali relasi yang sudah retak sebagaimana yang ditampilkan dalam ritus *Ngelong* sebagai *rewos beti*.

Berkaitan dengan relasi manusia dengan Tuhan dalam kesatuan hubungan dengan Alam, Martin Buber telah menegaskannya dalam pembahasannya tentang ruang lingkup relasi manusia khususnya relasi manusia dengan *spiritual being*. Bagi Martin Buber, perjumpaan dengan *spiritual being* tidak terjadi secara mendadak dan tidak pernah muncul begitu saja secara mudah dan instan (Riyanto, 2018: 216).

Perjumpaan dengan *spiritual being* adalah suatu perjumpaan yang mulai dialami 'di sini dan saat ini' (*hic et nunc*) yang dibingkai dalam keutuhan relasi dengan *Thou* atau Engkau baik *Thou* yang adalah manusia maupun *Thou* sebagai alam semesta. Ketika manusia menguduskan atau menyucikan hidupnya melalui relasi yang harmonis maka ia telah bertemu dengan Allah (Buber, 1987: 104). Lebih lanjut dikatakan bahwa Allah tidak bisa dicari, tetapi Ia hanya bisa disapa (baca: dihormati dan dihargai) melalui kehadiran 'yang lain' (Wood, 1969: 130). Jadi kehadiran 'yang lain' bagi Buber adalah penampakan dari *spiritual being*. Relasi manusia, alam, dan Tuhan, bagi Buber adalah sebuah relasi yang berada dalam satu-kesatuan. Ketiga relasi ini pada akhirnya memuncak dalam relasi dengan *Thou* atau Engkau (Riyanto, 2018: 103).

Bagi Buber, *Ngelong* adalah sebuah model relasi '*I and Thou*'. Perjumpaan dan persatuan hubungan antara tiga ruang lingkup relasi yaitu manusia, alam, dan Tuhan yang menjadi unsur hakiki dari *Ngelong* memiliki tempat dalam peta pemikiran Buber. Model relasi yang digagaskan oleh Buber yaitu relasi dialogis telah ada, telah dihidupi dan telah dimaknai oleh orang Manggarai dalam praksis hidup mereka. Bahkan gagasan tentang relasi puncak dari model relasi '*I and Thou*' yaitu persatuan dengan *Spiritual Bieng*, telah menjadi bagian dari hidup orang Manggarai. Cita rasa spiritual orang Manggarai ketika berhadapan dengan alam adalah sebuah lukisan nyata dari gagasan relasi dialogis '*I and Thou*'.

Dari empat gagasan di atas dapat dipahami bahwa gagasan orang suku Kasong-Manggarai yang begitu mendalam tentang alam semesta, memiliki kesejajaran dengan konsep relasi dialogis (Aku–Engkau) Martin Buber. Dalam cetusan filosofisnya, Martin Buber melihat bahwa relasi ideal yang mesti dibangun oleh manusia ialah relasi dialogis. Relasi dialogis ini memaksudkan adanya suatu cara pandang baru, yaitu melihat yang lain sebagai 'Engkau'. Lebih lanjut konsep tentang 'Engkau' yang dikedepankan oleh Buber ini mengarah kepada tiga hal, yaitu manusia, alam, dan Tuhan.

Manusia, alam, dan Tuhan, demikian Buber, berada dalam satu kesatuan relasi. Keutuhan relasi dengan yang satu mengandaikan keutuhan relasi dengan yang lain, demikian sebaliknya. Dalam pembahasannya pula, Buber menekankan bahwa relasi manusia dengan manusia dan manusia dengan alam (atau biasa disebutnya *Particular Thou*) memuncak dalam relasi dengan Tuhan (*Eternal Thou*). Ketiga ruang lingkup relasi ini berada dalam serangkaian hubungan yang tak terpisahkan.

Ketika *Ngelong* dimaknai dalam pemikiran atau konsepsi filosofis Buber, maka tidak menjadi sebuah kesulitan untuk mengatakan bahwa *Ngelong* adalah sebuah model relasi dialogis '*I and Thou*'. *Ngelong* sebagai sebuah relasi dialogis, yang menekankan model relasi Aku-Engkau, terkandung di dalamnya sebuah cara pandang yang utuh tentang alam semesta. Alam tidak dilihat sebagai objek yang harus dikuasai dan ditakluki tetapi dilihat sebagai subjek. Gagasan tentang alam sebagai subjek ini tampak dalam kedekatan bahkan keintiman relasi orang Manggarai dengan alam. Kedekatan hubungan itu selain terlihat dalam praksis hidup juga tampak dalam kesadaran dan konsep yang tertuang dalam ritus-ritus. Cara pandang ini kemudian dipertegas oleh Fritjof Capra dengan istilahnya yaitu *Ecoliteracy* atau 'Melek Ekologi' (Keraf, 2014: 127).

RELEVANSI

Setelah melihat hubungan antara budaya *Ngelong* suku Kasong Manggarai dengan filsafat dialogis Martin Buber, maka baiklah dilihat relevansi kolaborasi kedua gagasan ini terhadap manusia universal, bagi bangsa Indonesia dan bagi Masyarakat suku Kasong-Manggarai. *Pertama*, bagi manusia universal. Persoalan lingkungan hidup bukan saja sebuah persoalan lokal tetapi sebuah persoalan global yang sedang menimpa semua negara di dunia saat ini. Krisis ekologi, perubahan iklim yang ekstrim, menimbulkan aneka bencana yang pada akhirnya merenggut kehidupan manusia itu sendiri. Dengan itu menjadi sangat jelas bahwa persoalan lingkungan hidup merupakan persoalan semua orang (Sallsabillah and Buana, 2021: 105).

Menyadari hal ini maka sudah saatnya untuk secara masal melakukan gerakan-gerakan untuk memulihkan kondisi lingkungan yang lebih baik. Namun untuk sampai pada hal ini upaya untuk mengubah cara pandang manusia terhadap alam juga menjadi sangat urgen untuk dilakukan.

Sebuah kenyataan bahwa alam kita sedang 'sakit'. Namun jika ditinjau lebih dalam rupanya bukan hanya alam yang 'sakit' tetapi juga manusia. Salah satu faktor yang menyebabkannya adalah karena defisit cinta. Secara fenomenologis dapat disaksikan masyarakat yang apatis dan 'mati rasa' terhadap sesama dan lingkungannya. Atas situasi ini cinta yang berkarakter kiranya menjadi vitamin untuk menyembuhkan masyarakat yang sakit. Oleh karena itu, gerakan 'amorisasi' menjadi sangat penting (Pandor, 2014: 88) melalui penataan diri dan tindakan praksis. Pendekatan multi dimensi (sosial, budaya, ekonomi politik) untuk melihat dan mengatasi persoalan lingkungan ini menjadi sesuatu yang penting (Prakasa, 2016: 16). Budaya *Ngelong* sebagai sebuah pendekatan budaya/ kearifan lokal menggencarkan gerakan amorisasi di tengah dunia yang sedang sakit. Sebab kearifan lokal ini menampilkan dua sisi yang selalu beriringan yakni aspek kesadaran (*ad intra*) dan praksis (*ad ekstra*). Di satu sisi budaya *Ngelong* mengingatkan manusia untuk memiliki suatu cara pandang yang holistik dengan mengedepankan aspek saling ketergantungan, saling menghormati antara manusia dan alam dan sisi lain *Ngelong* juga menampilkan serta menawarkan suatu tindakan praktis untuk merawat bumi melalui nilai-nilai moralnya berupa larangan dan kewajiban.

Kedua, bagi bangsa Indonesia. Bangsa terkenal sebagai bangsa yang memiliki bentangan alam yang luas. Bentangan alam yang luas ini menjadi salah satu aset bangsa yang menjamin kelangsungan hidup manusia Indonesia. Menarik bahwa para pendiri bangsa sudah sejak awal memiliki sebuah perhatian terhadap keberlangsungan hidup bangsa Indonesia terutama terkait dengan sikap terhadap alam semesta di bumi pertiwi ini. Hal itu tampak dalam pengaturan hak atas lingkungan hidup dalam hukum positif Indonesia yang tercantum dalam konstitusi dan beberapa peraturan lainnya. Hal

itu bisa dilihat dalam alinea keempat Pembukaan UUD 1945 yang berbunyi "membentuk suatu pemerintah Negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia.", serta dikaitkan dengan hak penguasaan kepada negara atas bumi, air, dan kekayaan yang terkandung didalamnya untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat, sebagaimana ketentuan Pasal 33 (3) UUD 1945 (Permadhi, 2019: 27).

Lebih lanjut, Amandemen UUD 1945 Pasal 28 H (1) menegaskan bahwa setiap orang berhak hidup sejahtera lahir dan batin, bertempat tinggal dan mendapatkan lingkungan hidup yang baik dan sehat serta berhak memperoleh pelayanan kesehatan". Pasal 33 (4) mengatakan: "perekonomian nasional diselenggarakan berdasar atas demokrasi ekonomi dengan prinsip kebersamaan, efisiensi berkeadilan, berkelanjutan, berwawasan lingkungan, kemandirian, serta dengan menjaga keseimbangan dan kesatuan ekonomi nasional"(Permadhi, 2019: 27).

Sementara hak dan kewajiban warga negara sebagaimana yang tercantum dalam Piagam Hak Asasi Manusia (HAM) yang merupakan bagian tak terpisahkan dari Tap MPR No. XVII/MPR/1998 yang ditetapkan oleh sidang istimewa MPR tahun 1998, diantaranya menyatakan bahwa manusia adalah Mahkluk Tuhan yang Mahaesa yang berperan sebagai pengelola dan pemelihara alam secara seimbang dan serasi dengan ketaatan kepada-Nya. Manusia dianugerahi hak asasi dan tanggung jawab serta kewajiban untuk menjamin keberadaan, harkat, martabat kemuliaan kemanusiaan serta menjaga keharmonisan kehidupan. Pada dan sikap bangsa terhadap Hak Asasi Manusia yang bersumber dari ajaran agama, nilai moral universal, dan nilai luhur budaya bangsa, serta berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 (Permadhi, 2019: 27).

Apa yang digaungkan oleh Konstitusi dan undang-undang ini rupanya tidak dihayati dengan semestinya, baik oleh pemerintah sebagai pemangku kekuasaan maupun oleh masyarakat Indonesia. Hal itu tampak jelas dalam banyak kasus dan salah satunya ialah fenomena eksploitasidalam skala masif terhadap sumber-sumber daya alam tersebut secara terbuka yang berdampak pada perusakan hingga pemusnahan

ekosistem atau yang disebut dengan ekosida. Diketahui bahwa setiap tahunnya tidak kurang dari 4,1 juta hektar hutan di Indonesia berganti menjadi areal pertambangan, perkebunan besar dan Kawasan industri lainnya (Arliman S, 2018: 763). Semua ini hanya menguntungkan segelintir orang. Tidak bisa disangkal bahwa antara faktor ekonomi dan ekologi ada hubungan yang kuat. Kelangsungan ekonomi sangatlah bergantung kepada ekologi. Dan yang terjadi ialah tidak adanya mutualisme dimana sistem yang satu hanya parasit bagi sistem yang lain (Chayandito, 2006: 6). Diketahui pula bahwa isu pembangunan berkelanjutan di Indonesia baru mencapai dua per tiga dari target maksimum. Selain itu berdasarkan aspek keberlanjutan, yaitu ekonomi, lingkungan dan sosial, ternyata kemajuan cukup tinggi terjadi pada sisi ekonomi dan sosial, sementara aspek lingkungan banyak terkoreksi oleh degradasi (Margiyono et al., 2019: 44).

Kenyataan ini tentu saja menuntut pemerintah dan semua elemen untuk bekerja lebih keras dan sungguh-sungguh menjadikan pembangunan yang berkelanjutan tetap menjadi prioritas utama dan corak dasar pembangunan di Indonesia meskipun membutuhkan sebuah proses yang tidak mudah. Ciri khas dari model pembangunan ini ialah perhatian pembangunan tidak hanya menyasar pada manfaat ekonomi tetapi juga manfaat sosial, lingkungan (alam), dan budaya yang berkelanjutan (Jenaru, 2017: 15). Dalam hal ini upaya ekonomi perlu menghormati integritas dan ritme alam dengan bijak. Hal ini dikarenakan sumber daya alam yang terbatas dan beberapa diantaranya tidak dapat diperbarui. Jadi, perlu untuk menentang ekonomi eksploitatif dan pola pembangunan yang justru membahayakan ketersediaan sumber daya alam, baik untuk generasi sekarang maupun yang akan datang (Denar, Juhani, and Riyanto 2021: 69).

Dalam konteks seperti ini *Ngelong* yang merupakan kearifan lokal suku Kasong Manggarai hendaknya menjadi kearifan 'nasional'. Artinya gagasan-gagasan inti budaya *Ngelong* (tanggung jawab, penghormatan, penghargaan serta rekonsiliasi terhadap alam) dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya (keharmonisan, penghargaan terhadap kehidupan, dan spiritual)

perlu dihidupi oleh semua orang Indonesia, dan secara khusus mereka yang memangku jabatan dan yang berpengaruh dalam menentukan keputusan dan kebijakan. Sehingga dengan demikian alam tidak lagi tampil dengan ‘*Engkau*’ yang selalu menelan korban tatkala ia murka, tetapi sebagai ‘*Engkau*’ atau sesama yang memungkinkan aku untuk hidup dalam keharmonisan dan kedamaian.

Pendekatan kearifan lokal untuk menangani persoalan lingkungan hidup tentu saja masih sangat relevan dan sangat penting (Gunawan, Digdoyo, and Subarkah, 2014: 207). Menghidupi kearifan lokal *Ngelong* tentu saja bukan suatu kemunduran, dalam arti kembali pada zaman atau tahap mitologi sebagaimana dalam gagasan Van Peursen, tetapi penghayatan akan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya menjadi sebuah hal penting untuk dilakukan. Dengan demikian upaya untuk berkiblat dan belajar pada kearifan lokal menjadi urgen dalam menentukan sebuah kebijakan yang sangat berpengaruh keutuhan ciptaan/lingkungan. Indonesia adalah negara berbudaya. Nilai-nilai luhur kebudayaan itu hendaknya juga menjadi spirit dasar dalam pembangunan bangsa. Sebab dari kearifan lokal mengalirlah karakter edukatif-etis yang membentuk pola perilaku terhadap sesama ciptaan (Riyanto, 2018: 118). Oleh karena itu, konsep penghormatan, penghagaan, tanggung jawab, dan rekonsiliasi terhadap alam sebagaimana yang menjadi point utama dalam budaya *Ngelong* suku Kasong Manggarai hendaknya menjadi semangat dasar bangsa Indonesia baik di kalangan pemerintah pemangku kekuasaan, maupun masyarakat pada umumnya. Dengan cara demikian maka pola relasi *I and Thou* dengan alam dimungkinkan terjadi.

Ketiga, bagi masyarakat Manggarai sendiri. *Ngelong* merupakan budaya yang khas dari suku Kasong Manggarai. Kearifan lokal yang begitu mendalam nilai dan maknanya ini harus tetap dipelihara dan menjadi pedoman dalam berelasi dengan alam semesta. *Ngelong* tidak boleh menjadi sebuah kearifan yang pada akhirnya tertinggal hanya sebuah kisah dan berlaku hanya sampai pada generasi tertentu saja. Tentu sangatlah disayangkan jika yang terjadi demikian. Menggali dan mendalami

budaya *Ngelong* tentu saja menjadi sebuah cara untuk menggugah kesadaran orang Manggarai itu sendiri untuk semakin hari semakin bertumbuh alam cita rasa ekologis. Oleh karena itu, peran semua masyarakat pada umumnya dan lembaga keluarga pada khususnya sangat penting dalam menanamkan kearifan lokal ini kepada generasi muda. Selain itu budaya *Ngelong* hendaknya juga dimaknai dengan sungguh-sungguh supaya tidak jatuh pada ritualisme dan kecenderungan antroposentrisme.

KESIMPULAN

Munculnya budaya *Ngelong* tidak terlepas dari keyakinan dan kesadaran orang Manggarai yang melihat dirinya sebagai bagian dari alam semesta. Sebagai anggota komunitas kosmik, orang Manggarai memiliki kewajiban untuk menjaga keharmonisan relasi di antara unsur-unsur yang membentuk ‘rumah bersama’ ini. Kesadaran yang membawa pada cara pandang demikian ini pada akhirnya membawa batasan-batasan tertentu berkaitan dengan sikap-sikap yang mesti dibangun. Ketika manusia melanggar kenyamanan dan tata hidup bersama dalam komunitas kosmik, maka ia harus melakukan rekonsiliasi, demi memulihkan kembali relasi yang harmonis.

Gagasan orang Manggarai yang begitu mendalam tentang alam semesta, rupanya memiliki kesejajaran dengan konsep relasi dialogis (*Aku-Engkau*) Martin Buber. Dalam cetusan filosofisnya Martin Buber melihat bahwa relasi ideal yang mesti dibangun oleh manusia ialah relasi dialogis. Relasi dialogis ini memaksudkan adanya suatu cara pandang baru, yaitu melihat yang lain sebagai ‘*Engkau*’. Lebih lanjut konsep tentang ‘*Engkau*’ yang dikedepankan oleh Buber ini mengarah kepada tiga hal, yaitu manusia, alam, dan Tuhan.

Dengan diterangi oleh gagasan Buber ini, maka budaya *Ngelong* suku Kasong Manggarai dipahami sebagai sebuah model relasi dialogis terhadap alam. *Ngelong* sebagai sebuah model relasi *I and Thou* mengandung di dalamnya penghormatan dan penghargaan terhadap alam, tanggung jawab terhadap alam, rekonsiliasi dengan alam serta sebagai sebuah ekspresi dari

cita rasa religius. Nilai-nilai yang mengalir dari budaya ini ialah keharmonisan, penghargaan terhadap kehidupan, dan nilai religius. Relevansi yang diberikan tidak saja dalam konteks lokal tetapi juga nasional dan bahkan global. Sebab kerusakan lingkungan hidup terjadi dari konteks lokal hingga global dari tanggung jawab pemulihannya pun melibatkan semua orang baik dari konteks lokal, nasional, hingga global. Dengan demikian budaya *Ngelong* suku Kasong-Manggarai pada akhirnya bukan saja sebuah 'kearifan lokal', tetapi juga 'kearifan nasional' dan 'kearifan global'.

DAFTAR PUSTAKA

- Adon, Mathias Jebaru. 2021. "Folkways Lonto Leok Budaya Manggarai Dalam Terang Pemikiran William Sumner Tentang Masyarakat Sebagai Kerjasama Antagonistic." *Journal of Education, Humaniora and Social Sciences (JEHSS)* 4(1):411–21. doi: 10.34007/jehss.v4i1.671.
- Arliman S, Laurensius. 2018. "Eksistensi Hukum Lingkungan Dalam Membangun Lingkungan Sehat Di Indonesia." *Jurnal Ilmu Hukum* 5(1):761–70. doi: 10.5281/zenodo.1683714.
- Armada Riyanto. 2018. *Relasionalitas Filsafat Fondasi Interpretasi: Aku, Teks, Liyan, Fenomena*. Yogyakarta: Kanisius.
- Asman, Agustinus. 2021a. *Wawancara Dengan Bpk. Romanus Balar Tentang Budaya Ngelong Suku Kasong Manggarai Pada Tgl.25-27 Oktober 2021*.
- Asman, Agustinus. 2021b. *Wawancara Dengan Bpk. Theodorus Gadul Tentang Budaya Ngelong Suku Kasong Manggarai Pada Tgl. 12-14 Oktober 2021*.
- Buber, Martin. 1987. *I and Thou*. Southampton: The Cammelot Press PLC.
- Chayandito, Fani. .. 2006. "Pembangunan Berkelanjutan, Ekonomi Dan Ekologi, Sustainability Communication Dan Sustainability Reporting." *Jurnal Fakultas Ekonomi Dan Bisnis LMFE* i(022):1–12.
- Denar, Benny, Sefrianus Juhani, and Armada Riyanto. 2021. "Ecotheological Dimensions of Roko Molas Poco in the Tradition of Making Traditional Houses of the Manggarai Community - NTT." *JOURNAL of ASIAN ORIENTATION in THEOLOGY* 03(01):59–88. doi: 10.24071/jaot.v3i1.3218.
- Friedman, Maurice. 1967. "The Philosophy of Martin Buber." in *The Philosophy of Martin Buber*, edited by M. F. dan P. A. Schilpp. United States of America: The Library of Living Philosopher.
- Friedman, Maurice S. 1955. *The Life of Dialogueite*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gea, Antonius Atosokhi. 2002. *Relasi Dengan Sesama*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Gunawan, Rudy, Eko Digdoyo, and Aryo Subarkah. 2014. "Budaya Kearifan Lokal Dalam Tata Kelola Dan Pengembangan Lingkungan Kota." *Jurnal Sejarah Dan Budaya* 8(2):207–14.
- Hadis Badewi, Muhammad. 2016. "Relasi Antarmanusia Dalam Nilai-Nilai Budaya Bugis: Perspektif Filsafat Dialogis Martin Buber." *Jurnal Filsafat* 25(1):75. doi: 10.22146/jf.12615.
- Heydemans, Nancy Aprilia, and Fienny Maria Langi. 2019. "Rekonsiliasi Pemuda Dengan Alam." *Jurnal Studi Pemuda* 8(2):156. doi: 10.22146/studipemudaugm.48448.
- Hia, Robeti. 2015. "Konsep Relasi Manusia Berdasarkan Pemikiran Martin Buber." *Melintas* 30(3):303. doi: 10.26593/mel.v30i3.1448.303-322.
- Hilal, Muhammad. 2014. "Tuhan Dalam Filsafat Dialog Martin Buber." *Jurnal Pusaka*.
- HRS/GRE. 2019. "Indonesia Darurat Bencana." *Harian Kompas*, 6.
- Janggur, Petrus BA. 2010. *Butir-Butir Adat Manggarai*. Ruteng: Yayasan Siri Bongkok.
- Jenaru, Avent OFM. 2017. "Konflik Alam Dan Hak Asasi Manusia (HAM) Di Papua." *Gita Sang Surya* 12.
- Keraf, Soni. 2014. *Filsafat Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius.
- Margiyono, Margiyono, Ahmad Fauzi, Ernan Rustiadi, and Bambang Juanda. 2019. "Kerugian Ekologis Dalam Pembangunan Di Provinsi Kalimantan Timur." *Jurnal Ekonomi Dan Kebijakan Publik* 10(1):43–55. doi: 10.22212/jekp.v10i1.1162.
- Pandor, Pius. 2014. *Seni Merawat*. Jakarta: Obor.
- Permadhi, Putu Lantika Oka. 2019. "HAK ATAS LINGKUNGAN HIDUP DILIHAT DALAM PERSPEKTIF HUKUM POSITIF DI INDONESIA." *Jurnal Hukum Saraswati (JHS)* 1:21–32.
- Prakasa, Satria Unggul Wicaksana. 2016. "ECOCIDE-CRIMES& OMNIBUS LAW: REVIEW OF INTERNATIONAL LAW AND ITS IMPLICATIONS ON INDONESIA LAW." *Dinamika Ham* 12(2):1–23. doi: https://doi.org/10.24123/jdh.v12i2.2898.

- Putra, Darius Ade. 2021. "Merengkuh Bumi Merawat Semesta: Mengupayakan Hermeneutik Ekologis Dalam Rangka Menanggapi Kerusakan Lingkungan Dewasa Ini." *Aradha: Journal of Divinity, Peace and Conflict Studies* 1(1):71. doi: 10.21460/aradha.2021.11.537.
- Riyanto, Armada. 2018. "Mendesaian Riset Filosofis Fenomenologis Dalam Rangka Mengembangkan Berfilsafat Indonesia." in *Metodologi Riset Studi Filsafat Teologi*, edited by D. Y. Raharso, A. Tjatur. Malang: Dioma.
- Robert E. Wood. 1969. *Martin Buber's Ontology- an Analisis of I and Thou*. Evanston: North Univesity Press.
- Rumyaru, Bruno. 2018. "'Top Ten', Citra Relasional Manusia Dalam 'Trias Entitas' Tinjauan Kritis-Dialogis Pandangan Buber Dan Heidegger." *Expose: Jurnal Ilmu Komunikasi* 1(1):9–18. doi: 10.33021/exp.v1i1.366.
- Sallsabillah, Fiona, and Universitas Mercu Buana. 2021. "HUKUM LINGKUNGAN DARI PERSPEKTIF HUKUM KEGIATAN BISNIS." *Jurnal Ilmu Hukum Humaniora Dan Ilmu Politik* 1(1):104–15. doi: <https://doi.org/10.38035/jihhp.v1i1.354>.
- Verheijen, SVD. 1991. *Manggarai Dan Wujud Tertinggi*. Jakarta: Lembaga Pengetahuan Indonesia.
- Wijanarko, Robertus. 2011. "Mencermati Visi Kosmologis Kontemporer, Tinjauan Kritis Atas Dominasi Pemikiran Materialistik." in *Minum dari Sumber Sendiri dari Alam Menuju Tuhan*, edited by B. Valentinus, Phang. Malang: Seri Filsafat Teologi Widya Sasana.
- Yahya, Panca. 2001. "Mengenal Martin Buber Dan Filsafat Dialogisnya." *Veritas : Jurnal Teologi Dan Pelayanan* 1(April):37–50.